فلسفة هيجل

تأليف:
عبد الفتاح الديدي

فلسفة هيجل

بقلم

عبد الفتاح الديدي

١٩٧٠

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

الغلاف من تصميم الفنان

حسن عنـــــبر

بالتليفزيون العربى

الفهرس

صفحة

مقدمة

أود أن أبدأ كتابي هذا باشارة عابرة إلى مسألة تشغل بال الكثيرين فى هذه الأيام . هذه المسألة هى ما إذا كانت العودة إلى هيجل تعنى نجاح الميتافيزيقا وانتصارها على نزعات الهدم وأساليب الاعتداء عليها وطرق الانتقاص من قدرها .

والواقع أننا لا ننظر إلى المسألة على هذا النحو ولا نقيم المشكلة لحساب مدى الخسارة والكسب فى حقل الميتافيزيقا ولا ينبغى أن يرى أحد الباحثين فى الارتداد إلى هيجل انتصاراً للميتافيزيقا وإلا فسوف تعد جميع لحظات التاريخ — تاريخ الفلسفة — لحظات أنتصار للميتافيزيقا .

فقد ظهرت نزعات العداء للميتافيزيقا منذ ظهرت الفلسفة نفسها . ومن الفلاسفة الإغريق من ناصب الميتافيزيقا العداء الصريح . وفى العصور الوسطى المسيحية وفى العصور الوسطى الإسلامية ظهرت كتب تحارب الفلسفة وتهدم أسسها مثل كتاب تهافت الفلاسفة، كما انقسم الفلاسفة إلى واقعيين وتصوريين وأسميين. وحاولت النزعة الأخيرة — أى الاسمية — أن تقيم حداً حاسما لكل المسائل الفلسفية بحيث تفصل بين ما يليق بالفكر أن ينظر فيه وما لا يليق به أن يتعرض له. وأمتلأت عصور النهضة والعصور الحديثة والفلسفات المعاصرة بأشد ضروب العداء والكراهية للميتافيزيقا . وأخيراً فى مصر منذ سنوات اتجهت نزعات وقتية عارضة إلى مناصبة الميتافيزيقا العداء على أساس أنها شارفت النهاية فى العالم بأسره .

ولم نشأ أن نعلق على هذا الموقف فى ذلك الوقت لإيماننا بأن الفلسفة

لم تفرغ قط من مثل هذه التأكيدات ولم تفرغ قط من الاستمرار ومن اتصال حركتها نحو النمو والأصالة والاكتمال. وليس من قبيل الانتصار أن نعلن اليوم عودة الهيجلية وأن نشير إلى تجدد الميتافيزيقا فى العالم الآن. حسبنا أن يكون هذا مجرد إحساس منا بالاستمرار فى المهمة الخالدة لعلم الميتافيزيقا.

ولكن ما السر فى أن يحظى فيلسوف مثل هيجل هذه الأيام بهذا الاهتمام الذى لم يبلغه فكر فلسفى من قبل؟ لاشك فى أن هذا الاهتمام بهيجل ذو دلالة كبيرة. ودلالته أن مقاييس الصدق لدى الإنسان لايمكن أن تكتفى بالمنظور الجزئى المحدود. ويكفى استمرار تطلع الإنسان إلى آماد أوسع للصدق وأبعاد أكثر ارتباطاً بالحقيقة ككل حتى يستمر القلق إزاء القواعد والمقاييس الجزئية المحدودة. ولايعنى إطلاقا تقدير الصدق الجزئى المرتبط بواقعة محدودة عن التطلع لاستيعاب الصدق الكلى الذى تتعلق به هذه الواقعة الجزئية وغيرها. فلا يكون التقدير مرتبطا بمستوى واحد ولايقتصر العقل على الرؤية المختصرة.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى يعد الارتباط بمشاكل الإنسانية فى العصر الحاضر من أبرز سمات هذا الزمن. فلم يعد الإنسان يقتصر على مشاكل بيته أو بلده وإنما صار يرى اتصال مشاكله بمشاكل العالم الإنسانى بأكمله. ولايكتفى الناس هنا أو هناك بما يدور فى إطار حياتهم المحدودة المحيطة بهم. ويرجع ذلك كما هو واضح إلى أن الإنسانية بكاملها صارت مترابطة كما صارت مشاكل العالم متشابكة تشابكا لايسمح بأى تجزئة أو تقطيع. وما يجرى هنا يؤثر فيما هناك وما يقع فى جانب من الأرض يتردد صداه فى كل جوانب الأرض. ومن باب أولى أن يحذر الانسان الاعتماد على نظرة مقفلة ضيقة فى القياس والتقدير وفى رؤية الحقيقة. ولذا تعود الهيجلية لتزف إلى الناس مستويات الحقيقة ومقاييس

الصدق ولترفع عين الانسان بعيداً عن الأفق المحيط به فى دنياه الصغيرة وفى عالمه القريب .

ويعد الارتباط بفلسفة هيجل ارتباطاً مصيريا بالنسبة إلى كل الفلسفات التى ظهرت فى العالم من بعده . فلم يكد يخلو تيار فلسفى فى أواخر القرن الماضى وفى أوائل القرن الحاضر على وجه الخصوص من موقف محدد من هيجل سواء بالتأييد أو بالمعارضة . وقد تنبأ هيجل نفسه بذلك حين اعتبر فلسفته آخر فلسفات هذا العالم . ولعل شيوع فلسفته وذيوعها وتأثيرها الظاهر فى كل الاتجاهات هو ما كان يعنيه هيجل بقوله أنها آخر الفلسفات . فلن يأتى فى تاريخ الفلسفة مستقبلا ما لا يحمل مسحة من هيجل أو نفحة من نفحاته .

وسبق أن أصدرت دار المعارف كتابا لى عن هيجل فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى . ولا أزعم أننى وفقت فى ذلك الكتاب بصورة نهائية . ولكننى عرضت تفسيرا جديداً فيه مؤداه أن جوهر هذه الفلسفة الهيجلية هو التاريخ والخبرة . وقمت بعرض فلسفته من وجهة النظر هذه واكتفيت بالعرض المبسط لموضاعاتها لإتاحة الفرصة أمام القارىء العادى من أجل الالمام بها والتعرف عليها . ولاشك أن هيجل لايحتمل أن يصدر عنه كتاب واحد ولايمكن أن يعكس فلسفته كتاب مفرد فى لغة بأ كلها .

لهذا أعود فأتناول فلسفة هيجل فى هذا الكتاب حرصا على تقديم هيجل بأنسب صورة لقراء العربية لكى يتابعوا أجواء الفكر الفلسفى وموجاته فى العالم بأسره ويعرفوا أحدث المواقف وأدق الأحداث الجارية فى الوقت الحاضر . وليس فى عودة العالم إلى هيجل اليوم دليل على انتصار الميتافيزيقا . بل تدل عودة العالم إلى هيجل اليوم على حاجة هذا العالم الماسة إلى الأصالة وإلى رحابة النظر العقلى .

عبد الفتاح الديدى

الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

ولد هيجل فى ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشتوتجارت بألمانيا . وأسمه بالكامل هو جورج فيلهيلم فريدريش هيجل. وكان والده جيورج لودفيج هيجل موظفا حكوميا كما كانت أمه ماريا المجدلية من أسرة تدعى « فروم » .

وفى تلك السنة التى ولد فيها هيجل بالذات كان جوته يقوم بدراسات بجامعة اشتراسبورج وكان يبلغ الواحدة والعشرين من عمره وحصل فى السنة التالية على ليسانس القانون . واعتاد لقاء مجموعة من الأصدقاء ولكن أبرز هذه اللقاءات هى لقاؤه للفيلسوف هردر . وبعد ذلك بعام واحد أى فى سنة ١٧٧٢ بدأ جوته يمارس المحاماة وأحب شارلوته بوف التى تعد بمثابة الصورة الأصلية أو الشخصية الحقيقية للمحبوبة المسماة « لوته » فى قصته الخالدة « آلام فرتر » . أما فى سنة ١٧٧٣ فقد أصدر جوته قصته عن « جوتس » . وهى نفس السنة التى دخل فيها هيجل المدرسة الأولية وأشرفت والدته بنفسها على هذه المرحلة الأولية وأكملت ما كانت تزوده به المدرسة الأولية . ثم ألحق سنة ١٧٧٥ بالمدرسة الرومانية .

وقد دخل هيجل المدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشتوتجارت سنة ١٧٨٠ . وهى المدرسة التى بقى فيها قرابة احد عشر عاما . وفى أثناء هذه السنوات حدثت أحداث خاصة بالنسبة لهيجل شخصيا وأحداث عامة بالنسبة إلى الحضارة والتاريخ .

ومن الأحداث الخاصة التى مرت به وفاة أمه سنة ١٧٨٣ وشروعه فى كتابة مذكرات بالألمانية واللاتينية عن « حوار بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس » سنة ١٧٨٥ وآخر عن « الديانة لدى الإغريق والرومان » سنة ١٧٨٧ . ونال دبلوم الدراسة الثانوية المسمى « بالـــــاتوروم » Maturum سنة ١٧٨٨ وسجل نفسه بالمعهد الأسقفى فى توبينجين لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر . وانجز كذلك فى سنة ١٧٨٨ بحثا عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والشعراء المحدثين » . ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا البحث قد نشر مع البحثين السابقين المشار إليهما فى الأسطر المتقدمة فى كتاب أطلق عليه هوفمايستر Hoffmeister اسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » ونشره سنة ١٩٣٦ . وقد حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفى سنة ١٧٩٠ بذلك المعهد الأسقفى . ولـكنه يقرر سنة ١٧٩٣ بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلى عن عمله كقسيس وممارسة التعليم فى مدينة بيرن . وهى السنة التى انتهى فيها من بحثه عن الديانة القومية والمسيحية .

وكانت هذه السنوات بعينها مسرحا لتحولات وأحداث هائلة فى القرن الثامن عشر . إذ استطاع « وات » العالم المشهور أن يحقق استغلال البخار فى الصناعة سنة ١٧٧٥ . واعلنت الولايات المتحدة الأمريـكية استقلالها وأصدر آدم سميث كتابه عن « طبيعة وأسباب غنى الأمم » وظهر كتاب جيبون عن « انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية » سنة ١٧٧٦ . ومات جان جاك روسو سنة ١٧٧٨ كما أصدر كانط كتابه عن نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١ . وهى السنة التى ظهرت فيها مسرحية شيلر عن « اللصوص » . وما أن جاءت سنة

١٧٨٣ حتى كان « لافوازييه » قد حقق تحليل المـاء وكان صهر الحديد وتشكيله قد تحقق بنجاح .

وأصدر هيردر كتابه عن « أفـكار حول فلسفة التاريخ » سنة ١٧٨٤ ، وهيردر هومؤسس النزعة الإنسانية الدينية فى العصر الحديث . وكان قد ذهب إلى أن التاريخ الإنسانى نتيجة مترتبة على طبيعة الإنسان والمؤثرات الطبيعية المحيطة به . والمجتمع فى نظره كل عضوى موحد : وبلغ عمره آنذاك أربعين سنة .

وفى سنة ١٧٨٥ ظهر كتاب جاكوبى عن فلسفة اسبينوزا . وكان جاكوبى من أصحاب جوته . وفى نفس السنة أقيم أول مصنع نسيج فى العالم اعتمادا على استغلال قوة البخار وفى سنة ١٧٨٦ مات فريدريك الثانى وخلفه فريدريك فيلهيلم الثانى . وفى سنة ١٧٨٧ أعلن دستور الولايات المتحـدة الأمريكية . وفى سنة ١٧٨٩ وهى سنة مشهورة أصدر فيها بنتام كتابه عن « مبادىء الأخلاق والتشريع » وهبت الثورة الفرنسية واحتل الثوار مبنى سجن الباستيل وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن . وظهر كتاب نقد ملـكة الحـكم للفيلسوف كانط سنة ١٧٩٠ وتحقق اختراع التلغراف البصرى بعد ذلك بسنة واحدة . وسنة ١٧٩٢ هى سنة ظهور كتاب فيشته عن « نقد الوحى بكل صوره » وفى السنة التالية ظهر كتابه عن « اسهامات فى الثورة الفرنسية » . وفى هذه السنة اعدم لويس السادس عشر واخترعت آلة حلج الأقطان .

ومما لاشك فيه أن هذه الأحداث الخارجية تشارك مشاركة فعالة فى إبراز العصر الذى نشأ فيه هيجل نشأته الأولى . وهى تظهر كل الروافد التى لم تلبث أن التحمت بشبابه وبثقافته وعملت عملها فى تحـديد إطارات فـكره وفى تشكيل عقله وروحه وأدت إلى تأسيس الأرضية التى بنيت عليها مبادىء فلسفته

بأكلها . وظل هيجل بعد ذلك مدة ست سنوات يزاول مهنة التعليم الخاص . وكانت هذه السنوات بمثابة المرحلة التى تحقق خلالها نضج فيلسوفنا وتم له فيها الوقت الكافى لتأمل آرائه واستعراضها فى بعض كتاباته . وبدأ فى تحرير الدراسات التى عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو باسم الكتابات الدينية لهيجل فى شبابه[1] . وقد نشر هذه المقالات هيجل بنفسه فى فترات متباعدة ولكن أعيد تجميعها ونشر بعضها على يد نوهل Nohl بمدينة توبينجين سنة ١٩٠٧ . وقد اوردنا حقيقة هذه الكتابات كاملة بكتابنا عن هيجل (ص ٥٣) ثم اعدنا الإشارة إليها عابرين (ص ١١٧) . وقد ورد بعض الخلط بين اسمى هيجل ونوهل فى الوضع الأخير استغله بعض الكتاب للاساءة إلى الكتاب متعاميا عن الحقيقة الواضحة الجلية الواردة بالموضع الأول . وكان الأولى به أن يصحح الموضع الأخير على هدى ما جاء من كلامنا فى الموضع الأول ولكن هى شهوة التجريح !

وجاء فى كلامنا عن كتابات الشباب عند هيجل فى الموضع الأخير أن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه . وهذا صحيح . ولكن استبدل اسم نوهل باسم هيجل بعد ذلك ووردت العبارة كأن هيجل أصدر هذه الكتابات بنفسه سنة ١٩٠٧ . ورغم وضوح هذا الخلط المطبعى فقد اصر الناقد على ان يسخر مما قلناه وتجاهل ورود الكلام واضحا بهذا الصدد من قبل (ص٥٣) بدون اى لبس . وقلنا ايضاً حينذاك ان كلا من روزنكرانتس وديلتى عاونا فى إصدار ونشر الكثير من هذه الكتابات .

وترجع اهمية تلك الكتابات إلى أن ظهورها سابق على ظهور كتابه عن

---

(1) Theologische Jugendschriften

ظاهريات الفكر وتعد بمثابة التجارب أو البروفات الأولى لآرائه هنالك .
ويعد ماورد بظاهريات الفكر امتدادا لهذه الكتابات .

والواقع أن هيجل نشر أولى هذه الكتابات تحت عنوان « حياة المسيح » سنة ١٧٩٥ ونشر ثانيها فى نفس تلك السنة أيضاً تحت عنوان « وضع الديانة المسيحية » . ويهمنا أن نعرف أن هيجل واصل فى تلك السنوات علاقات الصداقة التى كان قد عقد أواصرها منذ شبابه الأول وبالأخص مع كل من هيلدرلين وشيلنج . وهيلدرلين هو الشاعر الذى صادق هيجل منذ بدأ دراسته بالمعهد الأسقفى وقرأ معه معظم الأعمال الأدبية اليونانية واطلع معه جنباً إلى جنب على مؤلفات أفلاطون . وظهرت أعراض الجدل الهيجلى على أعمال هيلدرلين الشعرية مما جعلنا نرجح أن هيلدرلين هو صاحب الإيحاء بفكرة الجدل إلى هيجل بصورتها النهائية فى مقالاتنا عن هيلدرلين بكتاب « أدبنا والاتجاهات العالمية » . أما شيلنج فيلسوف الهوية الذى اعتاد هيجل أن يناقش الأفكار السياسية والثورية فى ناديه وصار من اصدقائه الخلص . وقد قيل ان فلسفة الهوية من الفلسفات التى أثرت تأثيرا كبيرا على هيجل . وهى الفلسفة التى تجعل من الروح والطبيعة نفس الشىء ممثلا فى المطلق . وهذه الفلسفة Identitäts Philosophie — فلسفة الهوية — لا تميز بين الروح والمادة أو بين الذات والموضوع . وتنتهى هذه الفلسفة إلى ما يشبه الفلسفة الاسبينوزية . ولكن من شراح الفلسفة من رفضوا هذا التقارب بين كل من هيجل وشيلنج ممثلا فى فلسفة الهوية .

ويوجد ضمن أبحاث الكتاب الذى نشره هوفمايستر وأشرنا إليه من قبل باسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » بحث عن « أول برنامج للمثالية الألمانية » وهو عبارة عن مذكرات كتبت خلال رحلة إلى أعالى البلاد الألمانية

سنة ١٧٩٦ . ولعله مما تحسن الإشارة إليه هنا أن شيلنج اصدر فى نفس السنة كتابا تحت عنوان « خطابات حول النزعة النقـــدية والنزعة التوكيدية (الدوجماطيقية) » . ونشر فيشته كذلك « أسس القانون الطبيعى » وتبعه كانط سنة ١٧٩٧ بنشر « مبادىء ميتافيزيقا الأخلاق » . ولا يفوتنا أن هيلدرلين الشاعر بدأ فى هذه السنة بنشر كتابيه عن « هيبريون » .

وفى سنة ١٧٩٨ أصدر مالتوس كتابه المشهور عن السكان كما أصدر فيشته كتابه عن مذهب الأخلاق . وكتب هيجل بحثاً جديدا عن « الوضع الداخلى الجديد فى ولاية فورتيمبرج » وهى الولاية التى تضم العناصر الشفابية من الألمان وتقع فيها مدينة اشتوتجارت التى ولد فيها هيجل نفسه . ومن ابحاثه فى هذه السنة أيضاً : « روح المسيحية ومصيرها » وهو من الأبحاث التى ضمها نوهل إلى مجموعته من مؤلفات الشباب الصادرة فى سنة ١٩٠٧ .

وتوفى والد هيجل سنة ١٧٩٩ . وهى السنة التى كتب فيها بحثه عن « دستور ألمانيا » وتعليقه على « ابحاث حول مبادىء الاقتصاد السياسى » وهو كتاب ألفه استيوارت فى انجلترا سنة ١٧٦٧ ونشرت منه مقطوعات مترجمة إلى الألمانية سنة ميلاد فيلسوفنا (أى سنة ١٧٧٠) .

وفى سنة ١٨٠٠ اخترع فولتا العمود الـكهربائى وأصدر شيلنج كتابه عن « نسق المثالية الترنسندنتالية » . وفى السنة التالية (أى فى سنة ١٨٠١) أصدر فيشته بحثه عن « الدولة التجارية المقفلة » كما اصدر جاكوبى كتابه « حول مهمة النقد » أما هيجل فقد ناقش دراسته الخاصة عن « مدارات الأفلاك » لتأهيل الأستاذية أو ما نسميه اليوم بدكتوراه المابيل وتم تعيينه مدرساً فى جامعة يينا فى تلك السنة . وظهر فى منتصف تلك السنة (١٨٠١) تقريباً

بحثه عن « الفرق بين نسق فيشته وشيلنج الفلسفيين » وهو البحث الذى دافع فيه عن شيلنج واستند إليه الكثيرون فى القول بتأثير فلسفة شيلنج على فكره .

وأصدر شيلنج سنة ١٨٠٢ كتابه عن « حوار حول المبدأ الطبيعى والمبدأ الألهى للأشياء » وتعاون شيلنج وهيجل أثناء وجودهما فى يينا على إصدار صحيفتهما الفلسفية النقدية التى امتلأت بالكتابات عن فلسفة الهوية Identitäts philosophie التى اشتهر بها شيلنج . ومن مقالات هيجل المشهورة فى هذه الصحيفة النقدية مايلى :

١ — حول جوهر الفلسفة النقدية .

٢ — كيف يستوعب الحس المشترك الفلسفة .

٣ — صلة النزعة الشكية بالفلسفة .

٤ — الإيمان والمعرفة .

٥ — الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى .

ومن أبحاثه خارج إطار الصحيفة فى تلك السنة دراسته عن « نسق الأخلاق الاجتماعية » وبدأ طبع محاضرات يينا فى سنة ١٨٠٣ . وبعد ذلك بسنتين تم تعيينه استاذاً (استثنائيا) فى تلك الجامعة بتوصية من جوته . ومما هو جدير بالذكر هنا أنهما لم يكونا قد التقيا حتى ذلك الوقت . بل لقد تم بينهما لقاء واحد سنة ١٨٢٧ واكتشفا فى ذلك اللقاء مدى الفارق المائل بين تفكير كل منهما . والواقع أن الاختلاف بينهما يكشف عن جوهر الفكر الهيجلى نفسه كما يكشف عن طبيعته . ولعل هذا مما يساعد على ظهور القصور وأوجه النقص فى فلسفة هيجل كما سوف نرى فى الفصل التالى مباشرة عند

الكلام عن نظرية العلم عنده . فقد كان تفكير هيجل معيبا فى جانب العلم ولكنها فى الواقع عيوب مترتبة على تفكيره الفلسفى وذات دلالة كبيرة فى إظهار تأثير للوقف الجدلى على أوجه الفكر المتباينة .

. ووقعت الحرب النابليونية وقصفت مدافعها مدينة يينا سنة ١٨٠٦ . وتهدمت الجامعة فى تلك السنة ومرت بهيجل ظروف سيئة عقب تلك الحرب المدمرة . وأرسل جوته معونات مالية إلى هيجل . ولكنه استعاد مكانته عقب إشرافه على تحرير صحيفة بامبرج . وقد قبل هذا العمل مضطراً إليه سنة ١٨٠٧ . وهى السنة التى ظهر فيها كتابه المشهور عن « ظاهريات الفكر » . ومما يروى فى تلك السنة أنه رزق بابن غير شرعى أسماه لودفيج توفى غرقا — كما يقال — بالشرق الأقصى فى نفس السنة التى توفى فيها هيجل متأثراً بعدوى الكوليرا وهى سنة ١٨٣١ .

ولا تلبث أن تتوالى الأحداث على مسرح الفكر والحياة بشكل مركز وبصورة قوية . فيتولى هيجل منصب مدرس ثم ناظر مدرسة نورمبرج الثانوية سنة ١٨٠٨ . ويظهر فيشته كتابه بعنوان « خطاب إلى الأمة الألمانية ويطبع جوته كتابه عن « فاوست » بصورته النهائية . وتجرى معارك حربية أوربية مشهورة خلال سنة ١٨٠٩ التى نشر فيها هيجل كتابه عن « المدخل إلى الفلسفة » المعروف باسم البروبيديتيك .

وجدير بالذكر هنا أن لامارك نشر فى هذه السنة نفسها كتابه عن فلسفة الأنواع الحيوانية Philosophie zoologique . ونشر جوته كتابه فى نفس الموضوع تحت عنوان « أوجه التماثل فى الانتخاب الطبيعى » . وكان لامارك قد نشر سنة ١٨٠٢ كتابه المشهور عن «الهيدروجيولوجيا» وهو كتاب يدور حول موضوع التكوين المائى لطبقات القشرة الأرضية . واحتوت كتب

لامارك على نظريتى الطفرة البيولوجية والتحولية البيولوجية . وكلاهما من النظريات التى قال بها فيما بعد داروين . ونحن نشير إشارة خاصة إلى هذا الموضوع للتنبيه مقدما إلى ما سوف يراه هيجل فى هذا الصدد .

وفى سنة ١٨١١ تزوج هيجل من الآنسة ماريا فون توخر التى أصبحت بعد ذلك أما لولديه كارل وعمانويل . وصار كارل فيما بعد مدرسا للتاريخ بإحدى الجامعات . وبدأ هيجل إصدار كتابه عن علم المنطق ابتداء من سنة ١٨١٢ وأكمل نشره فى ثلاثة أجزاء حتى سنة ١٨١٦ . وفى خلال تلك السنوات انتهى حكم نابليون وبدأ سير القطار على يد استيفنسون وتمت إضاءة لندن بالغاز وتحقق التحالف المقدس ، وأصدر لامارك كتابه عن « تاريخ اللافقريات الطبيعى » .

وصار هيجل أستاذا لكرسى الفلسفة فى جامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ وظهر كتابه « موجز موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ . وهى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب « ريكاردو » عن مبادىء الاقتصاد السياسى وكتاب سان سيمون عن « الصناعة » . وظهرت فى نفس الوقت مقالتان لهيجل فى مجلة الحوليات الأدبية بمدينة هايدلبرج وهما عبارة عن « عرض للجزء الثالث من مؤلفات جاكوبى » و « حول المناقشات بين ولايات فورتيمبورج سنتى ١٨١٥ و ١٨١٦ » .

وسنة ١٨١٨ هى سنة ظهور كتاب شوبنهور عن « العالم كإرادة وامتثال » ولكنها بالنسبة إلى هيجل تمثل قمة الطموح الذى كان يتطلع إليه فى التعليم الجامعى لأنه صار أستاذ كرسى الفلسفة بجامعة برلين الذى خلا بوفاة فيشته سنة ١٨١٤ . وهكذا حقق هيجل طموحه الدائم وتطلعه إلى التعليم الجامعى الذى كان أشبه مايكون بالشغل له الشاغل طيلة حياته . ولم يلبث سنة ١٨١٩ أن

شرع فى إصدار كتابه عن « دروس فى تاريخ الفلسفة » الذى بلغ تمامه فى ثلاثة أجزاء سنة ١٨٢٨ . ومن سنة ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩ أصدر هيجل كتابه عن «دروس فى علم الجمال» فى ثلاثة أجزاء . وكان قد اختير سنة ١٨٢٠ عضواً بلجنة البحث العلمى فى براندبورج . وفى سنة ١٨٢١ ظهرت فى العالم أبحاث عديدة عن الكهربية المغناطيسية وكذلك عن الديناميكية الكهربائية بقلم العلامة أمبير . وظهر كتاب جيمس مل عن مبادىء الاقتصاد السياسى فى تلك السنة كما أذيعت نتائج أبحاث فارادى العلمية . وهذه السنة هى سنة ميلاد كتاب « مبادىء فلسفة القانون » وكتاب « دروس فى فلسفة الدين » لهيجل . وقد تم طبع الأول بصورته النهائية سنة ١٨٣١ بينما تم طبع الآخر بعد وفاته بسنة فى جزئين (أى سنة ١٨٣٢) .

وقام هيجل سنة ١٨٢٢ برحلة إلى بلجيكا وبرحلة أخرى إلى هولندا . وفى تلك السنة بدأ يوالى العمل فى كتابه عن « دروس فى فلسفة التاريخ » الذى أتمه سنة ١٨٣١ قبل وفاته بقليل ونشر سنة ١٨٣٧ فى برلين بعد وفاته . ونشر هيجل فى مجلة « حوليات النقد العلمى » ثمانية مقالات بين سنتى ١٨٢٣ و ١٨٣١ . وقام بزيارة براج وفيينا سنة ١٨٢٤ كما زار باريس سنة ١٨٢٧ والتقى بفكتور كوزان . وكوزان هو أحد أشياع النزعة التلفيقية التى تتطلع إلى انتخاب أفضل مافى كل مذهب وأميز مافى كل رأى وتجمع بينها جميعا فى منظور واحد يبدو لمن يراه ممزقا متناقضا مشتتا . وفى تلك السنة أيضاً التقى هيجل بجوته كما أسلفنا القول .

وقد وردت أوصاف وخصائص هيجل الخلقية البارزة ضمن البيانات الخاصة بجواز سفره الفرنسى الصادر سنة ١٨٠٠ . ويصفه الجواز الفرنسى كالآتى : « العمر ثلاثون سنة والقامة خمسة أقدام وبوصتان (أى حوالى ١٦٧

سنتيمترا). الشعر والحواجب غامقة اللون والعيون رمادية والأنف والفم متوسطان والذقن مستديرة والجبهة عادية والوجه بيضاوى باستطالة . وشهد غالبية تلاميذه بأنه لم يكن ذا جاذبية معينة أو مهابة خاصة . وكان وجهه على حد قولهم شاحبا كما كان مترهل ملامح الوجه وخطوطه . واعتاد أن يهمل ملابسه وهندامه وهو جالس إلى كرسى الفلسفة لإلقاء محاضراته . وبدا دائماً كأنه متعب . وكان يطرق برأسه وهو يتكلم فى تردد متصل فضلا عن أنه كثيراً ما كان يسعل وسط الكلام . وامتاز بصوت مكتوم مع لهجة شقابية واضحة لا تفارقه . ولم يكن يحب سؤاله فى غير موضوع المحاضرة كما كان يفضل صحبة الأثرياء البسطاء الذين اعتاد أن يلعب معهم الكوتشينة . ولكنه كان يقضى الليل ساهراً لإعداد كل ما كان يجب أن يضمنه مؤلفاته ومحاضراته على ضوء قنديل صغير .

ومات هيجل بعد إصابته بعدوى الكوليرا سنة ١٨٣١ . وقد تخلل هذه السنة حدثان هامان قبل وفاته . فقد نشر الجزء الأول من مقال له عن «برنامج الإصلاح البريطانى» فى صحيفة الدولة البروسية بعد أن حذفت الرقابة بعض أجزاء منه . وكتب هيجل فى هذه السنة آخر خطاباته إلى فيكتور كوزان .

وهكذا انتهت هذه الحياة الضخمة من حيث الإنتاج والصبر والعمل الذهنى المتصل . ولكن لم تلبث وفاته أن كانت مصدر إيحاء وإلهام بالتفسيرات والشروح ومبدأ إحساس بالرهبة الممزوجة بالحب والتوقير لهذه الفلسفة التى لم تلبث أن أخذت تتسلل إلى هنا وهناك فتثير إزاءها موقفا واضحا وتحقق استغرابا شديداً تكاد تبلغ درجة الفتنة لدى البعض ودرجة الكراهية والمقت لدى الآخرين .

الفصل الثانى

فلسفة هيجـــــل

يحسن أن نبدأ هنا بمعالجة تقسيم فلسفة هيجل الطبيعى الذى درج على النظر فيه كل من اقترب من هذه الفلسفة والذى يصادف كل مقبل لهذه الفلسفة فى قراءاته العادية أو المتخصصة . وليس هذا التقسيم بالشىء المخيف . ولـكنه تقسيم عادى يناسب هذه الفلسفة بحكم تـكوينها الخاص وبحكم غايتها التى تنزع نحوها .

وأفضل من لفظة « تقسيم » فيما يتعلق بالفلسفة الهيجلية هو لفظ « المعنى Thema أعنى أن الأفضل والأصوب أن يقال عن فلسفة هيجل أنها تتكون أو تتألف من ثلاثة « معان » رئيسية على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه عن شيلنج بصدد الـكلام عن فلسفة هيجل . وعندما قال الدكتور بدوى أن فلسفة هيجل تتألف من ثلاثة معان رئيسية كان شديد الدقة فى التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانب هذه الفلسفة فى صورة أقسام وإنما جمع بينها فى صورة أوجه أو معان .

فمذهب هيجل يتألف من ثلاثة معان رئيسية هى :

١ — الفـكرة Die Idee

٢ — الطبيعة Die Natur

٣ — الروح Der Geist

وترجع هذه المعـــانى الثلاثة إلى معنى واحد هو الفـكرة بمعنى Begriff (notion) لأن هذه الفـكرة هى المطلق.[١] والمطلق عند هيجل هو الذات الـكلية التى تنتظم كل شىء .

وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالـكتيكيا عن الفـكرة الأصلية . وهذه الذات الـكلية هى عينها « الفـكرة » أو « التصور » عند هيجل . والـكلمة الألمانية Begriff أو الفـكرة تعنى الشمول أو الإدراك الشامل.ومن هنا « فالتصور » لفظة تعنى الشمول والـكلية . وعلى هذا فالتصور الهيجلى هو هو الـكلى الذى ينتظم كل تعيناته ويشملها فى تطور ديالـكتيكى[٢] .

وعلى ذلك فالتصور هو العينى عينية مطلقة . وهذا هو أهم عنصر فى هذه المسألة . فالفـكرة نفسها هى تحقيق كامل للتصور وبالتالى فهى الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية . ومن هنا ارتبط معنى المثالية الهيجلية بالموضوعية . فلا يبلغ الوجود معنى الحق إلا عندما تـكون الفـكرة هى الوحدة بين التصور والواقع . وبهذا يكون الوجود هو الفـكرة لا بالمعنى العام فقط للوجود الحقيق والوحدة بين التصور والحقيقة الواقعة ولـكن بمعنى أدق من ذلك وهو وحدة التصور الذاتى والموضوعية .

والفـكرة هى المطلق الذى ينطوى على ثلاث مراحل فى ثلاث لحظات هى : الوضع ونفيه ومؤتلف الوضع ونفيه . ويمـكن التعبير عن هذه اللحظات كالآتى : موضوع Thesis ونقيض موضوع Antithesis ومركب من الموضوع ونقيضه Thesis والمركب يتحقق عن طريق الرفع Aufhèben لـكل من الموضوع ونقيضه .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : شيلنج ص ١٠١ وسوف يرد فيما بعد معنى هذه الفكرة .

(١) نفس المرجع ص ٩٨ .

وإذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل فى الفكرة فهى كذلك أيضاً فى كل من الطبيعة والروح . فالفكرة هى كل هذه المعانى : الفكرة والطبيعة والروح . والجدل الذى يكمن فى الفكرة يكمن فى الفكرة وفى الطبيعة وفى الروح. وما يدور فى الفكرة يدور فى المعانى الثلاثة :الفكرة والطبيعة والروح. وليس هناك أى انتقال من هنا إلى هناك أو من هذه إلى تلك . فكلها معان ثلاثة للفكرة ذاتها . والفكرة هى الفكرة وهى أيضاً الطبيعة والروح .

فالفكرة هى الفكرة الخالصة أولا وأساس كل وجود طبيعى وروحى وهى التى تخرج عن ذاتها وتتبدى ثانياً كطبيعة فى المكان والزمان . وهى تعود فترتد إلى ذاتها ثالثاً بعد خروجها عن ذاتها فى هيئة استلاب (أى أن يكون الشيء غير نفسه) لكى تصير روحاً أو عقلا حقيقياً وفكرا شاعرا بذاته .

ويقابل هذه اللحظات الثلاث أقسام الفلسفة الهيجلية المعروفة : المنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح أو العقل.

ولا يصح استخدام تعبير الأقسام إلا هنا فى مقابل المعانى الثلاثة وفى مقابل لحظات الجدل الثلاث . أما فيما قبل هذه الأقسام التى تتكون منها فلسفة هيجل وهى المنطق والطبيعة والروح فمن الخطأ البين استخدام لفظة (أقسام) التى تعبر عن الفرقة والاختلاف والفصل ، بل وحتى هنا فى هذه الأقسام يصبح المنطق نظام التعينات الخالصة للفكر بحيث تبدو العلوم الفلسفية الأخرى كالطبيعة وفلسفة العقل على أنها هى أيضاً منطق . فالمنطق هو الروح التى تشيع فى هذه الأقسام كأن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وموضوع فلسفة العقل . ولكنه العقل محضاً فى المنطق والعقل مطبقاً فى حالة استبطان فى فلسفة الروح .

ولا يحتاج أى دارس لفلسفة هيجل إلى من يذكره بهذه الأوليات .

ويمكن أن يظل الكاتب فى تناوله لفلسفة هيجل فى مستوى المعانى الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح دون أن يتقيد فى التشكيل العام لموضوعات الكتاب بالأقسام المقابلة مقابلة مباشرة لهذه المعانى . أى أن المؤلف يستطيع أن يتناول فلسفة هيجل بالشرح وهو مقيد أصلا بالمعانى الثلاثة دون الانخراط فى سلك التفرقة الموضوعية بين أجزاء الفلسفة وأقسامها الثلاثة عند هيجل : المنطق والطبيعة والروح . فيستبقى المعانى فى ترتيبها العام مع عدم التحدد الكلى بما يقابلها من العلوم الفلسفية حتى يتسنى له التحرر فى عرض الموضوعات وتقريب هذه الفلسفة من الباحثين والدراسين فى غير هذا المجال وتناول مشاكلها تناولا مخففا غير مقيد بأثقال المختصرات المدرسية . وهذا هو ما فعلته فى كتابى « هيجل » عندما قمت فعلا بعرض فلسفة هيجل عرضاً منظماً فى النسق المعنوى العام مع الحرص على تقديمها من زاوية جديدة هى زاوية التاريخ . فلذلك عرضت صلة وارتباط الفكر الهيجلى بموضوع الشمول فى الدين المسيحى وفى منظور هيجل عن التاريخ كتقديم أولى يكشف الصعوبات فى فكر فيلسوفنا من ناحية ويحدد مفهوم التاريخ كعصب أساسى لهذه الفلسفة وكقوام أصيل مسيطر على كيانها . ثم أتبعت بعد ذلك العرض التقليدى نفسه : المنطق والطبيعة والروح.

وكانت هناك مشكلة أخرى عند عرض موضوعات كتابى السابق حاولت أن أقف منها منذ البداية موقفاً محددا ينبىء بقيمة التفسير الذى استحدثته فى النظر إلى هيجل . تلك المشكلة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة وإلى الروح بوصف هذين الأخيرين قسمين أو جزئين مختلفين اختلافاً جوهرياً

عن القسم الأول فى داخل فلسفة هيجل . ونحن هنا لا نتكلم عن الطبيعة وعن الروح كمان فى فلسفة هيجل ولكن كأقسام أو كفلسفات داخل إطار فلسفته العامة . فالكلام هنا يتعلق بفلسفة الطبيعة وبفلسفة الروح .

والمنطق كقسم أو كفرع فى فلسفة هيجل يعنى بالأفكار الخالصة أو بالقولات . ويهدف علم المنطق إلى استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من البعض الآخر . أما دور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيجل فأمره غير مفهوم تماماً ولم يكن قط واضحاً بصورة نهائية . أو هذا هو على الأقل ما يفترضه أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية فى الغالب ممن يذهبون فى تحليل الأفكار مذهب أصحاب الحركة الذهنية المتغلغلة فيما وراء السطور . ولهذا السبب كانت مشكلتهم الدائمة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أو إلى الروح . أقصد إلى فلسفة الطبيعة أو إلى فلسفة الروح . وفى تقديرهم أنه لا شك فى أن العبور من المنطق إلى فلسفة الطبيعة وإلى فلسفة الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلى إطار الأشياء العينية .

وليس من شأن فلسفة الطبيعة أن تهتم أو تعبأ بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلة والجوهر وإنما من شأنها أن تهتم بالأشياء الموجودة بالفعل وبالمادة والنبات والحيوان . وتعنى فلسفة الروح من جانبها أيضا بالأشياء الفعلية الموجودة فى العالم وبعقول الناس الأحياء وبكل أحداثهم وأنظمتهم وبنتاج الفن والدين والفلسفة .

ويمثل الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالا من الأفكار إلى الأشياء فى النسق الفلسفى الهيجلى . وهى لحظة حرجة فى ذلك النسق . ولما كان هذا الانتقال أشبه ما يكون بالاستنباط المنطقى وأقرب شىء من جملة أو جهه إلى عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحيانا

إننا نواجه فى هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء . وقيل بهذا الصدد إنه لا يمكن استنباط شىء من الأفكار سوى بعض الأفكار الأخرى ولا يستخلص من الفكرة إلا فكرة . أما افتراض قدرة الإنسان على استنباط أشياء جامدة كالكراسى أو السيارات من نسق الأفكار المجردة فهو أشبه شىء بافتراض القدرة على خلق الأشياء من العدم على حد تعبير بعض الملقين .

وفى إطار المنطق يمكن استخراج مقولة من مقولة أخرى واستنباط واحدة من المقولات من سواها . وهذا صحيح ومشروع مادام الفكر محصوراً فى إطاره وما دام يحرص على استخراج الأفكار من أفكار أخرى . أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول .

وهذا هو ما يفترض فى هيجل أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة .

بيد أن الأمر مختلف تماماً عما يقال فى هذا الصدد وعما يفترض من الصعوبات . ولا يتطلب الأمر وثبة أو قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى المشار إليه . ففلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تعنيان بالأشياء فى جزئيتها الغليظة ولا ينصرفان إلا إلى الاهتمام بالأفكار برغم ما يرد عادة إلى الذهن فى مثل هذه الأحوال . وقد بدا هيجل هنا كما لو كان يستخلص الأشياء من الأفكار أو يستنبطها استنباطا . ولكنه فى الواقع لا يستنبط الطبيعة وإنما يستنبط فكرة الطبيعة . أو بعبارة أخرى لا يحاول هيجل بموقفه ذاك استنباط الطبيعة من الفكرة وإنما يهتم باستنباط فكرة الطبيعة وحسب .

ويمكن أن نلاحظ داخل فلسفة الطبيعة عند هيجل أنه يبدو كما لو كان يستنبط الحيوانات من النباتات ، بينما هو فى الحقيقة يستنبط فكرة الحيوان

من فكرة الثبات لا أكثر ولا أقل . وإذا كان يستنبط المجتمع المدنى من الأسرة والدولة من المجتمع المدنى فى إطار فلسفة الروح فهو لا يستنبط سوى أفكار هذه الأنظمة . ولا ينبغى أن يفوتنا أبدا أن هيجل هنا وهناك يتعامل بالأفكار وحدها ولا يعنى بغيرها ولا يحرص إطلاقا إلا على شىء واحد وهو استنباط فكرة من فكرة أخرى .

وينص هيجل صراحة فى الفقرة رقم (٢٤٦) من الموسوعة على أن فلسفة الطبيعة مفهوم محيط مستوعب begreifend وموضوعها هو نفس العنصر العام الخاص بما يسمى بالفيزياء ولكن فى وضعه لذاته fur sich أى من حيث هو مظهر حسى أو من حيث هو الجانب المدرك من الشىء أو بصفته مدركا حسيا . أو بعبارة أخرى فلسفة الطبيعة فى نظره تضع فى اعتبارها العنصر العام فى الفيزياء من حيث هو موضوع لمعرفتنا أو لإدراكنا وتدرسه من حيث ضرورته الباطنة الخالصة وفقا للتعيين الخاص بالفكرة la Notion (Begriff) . فالفكرة بهذا المعنى على حد قوله هى التعين المطلق[1] . ولا بد من اظهار الموضوع وبيانه فى الفلسفة من حيث هذا التعين الخاص بالفكرة فالعلم — على حد قول هيجل فى نهاية المنطق — يخلص وقد احتوى على فكرته Begriff عن نفسه على نحو ما تكون الفكرة ذاتها Idee بالنسبة إلى الفكرة الخالصة Reine Idee وكان هيجل قد قال عن الفكرة البيجريف إنها العنصر الحر وان حركتها ليست عبوراً أو ظهوراً فى شىء آخر ولكنها تطور ولا يتفق التحول إلا مع الفكرة لأن التغير وحده تطور . ومن الضرورى أن نعد الطبيعة نسقا من الدرجات التى يتسلسل بعضها من بعض

(١) يلاحظ أننا نستخدم لفظة الفكرة استعمالين مختلفين ولا بد أن نلاحظ المعنى المقصود من سياقها فى كل مرة لعدم وجود ألفاظ فلسفية عربية لهذه الاستعمالات المختلفة الدقيقة . الاستعمال الأول Idee والثانى Begriff

بالضرورة التى تنشيء أقرب حقيقة إلى الحقيقة التى تنشأ عنها . والفكرة الجدلية التى تمسك بزمام هذه الدرجات النسقية هى مبدؤها الباطن فى نفس الوقت . (فقرة ٢٤٩ الموسوعة) .

ومن هنا سمى هيجل الأفكار التى استخلصها واستنبطها فى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح افكارا بمعنى Begriff ويجرى هنا استخدام المنطق الجدلى فى أدق صورة . ويجرى هيجل على سنة استنباط الفكرة من غيرها كأن يستنبط فكرة المجتمع المدنى من فكرة الأسرة وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدنى . ومعنى ذلك أن هيجل ينزع نحو إثبات أن الفكرة بكل دلالاتها فى الفكرة الثانية المستنبطة تضم الفكرة فى باطنها وتحتوى عليها بكل دلالاتها كما وردت فى الفكرة الأولى التى أجرى عليها الاستنباط . ويردد فى كل مرة تأكيدات مستمرة بأن فلسفات الطبيعة والروح لا تستنبط إلا الكليات ولا تعمد بحال إلى استنباط هذا «القطار» الجزئى أو حبات الذرة الجزئية . والكليات بدورها تصورات أو أفكار . ولهذا فمن الواضح أن استنباط هذا النبات أو ذاك الحيوان أو الأسرة أو الدولة هو استنباط للتصورات الخاصة بهذا كله وحدها . أى أنه استنباط للأفكار ما دامت هذه الألفاظ لا تنطبق على هذه الأشياء التى تشير إليها فقط ولكن إلى كل الأصناف التى تدخل فيها هذه الأشياء . وها هنا فى فلسفة الطبيعة وفى فلسفة الروح يكون الوضع كما هو فى المنطق وينحصر اهتمامنا فى التصورات ونقتصر على استنباط التصورات من غيرها[1] .

وهنا يطرأ على الذهن اعتراض جلى مؤداه أن هذه الفلسفة إذن فلسفة تجريدات . وهى بحكم بقائها الدائم فى إطار التجريدات تعجز تماماً عن المساس بالأشياء وتقصر دون عالم الواقع ولا تنطبق على ما يحتويه العالم من الموجودات، فهى إذن نسق فارغ من الأفكار الهائمة فى الهواء .

---

(1) Stace (W.T.) : Hegel p. 299

ولكن هذا الاعتراض لا يستمر طويلا . ولا نلبث أن نذكر القارىء بأن هيجل استطاع أن يحقق اكتشافا مذهلا فى هذا الصدد . فقد ذهب إلى أن الشىء الواحد يدرك على أنه شىء وعلى أنه واحد فى آن معاً . ولا شك أنه من المستحيل إدراك « الواحد » القائم بمعزل عن الشىء الواحد . ولا يقول هيجل هنا بوجود الوحدة بمعزل عما هى صفة لوحدته . ذلك أن الانفصال هنا منطقى وحسب أى أنه انفصال فكرى خالص . ولا شك أن المقولة لا تقوم بذاتها ولا يمكن أن تقوم بذاتها . فلا بد أن يكون الكم كمية حديد أو قطن أو زبالة أى شىء . ولا يمكن فصل كمية القطن من القطن فصلا حقيقياً فى الواقع : ولكن يمكن تجريد الكم من القطن والحديد والزبالة ومن السهل فصل فكرة القطن من فكرة الكمية لأنهما فكرتان مختلفتان .

وبناء على ذلك كله صار من الواضح أن للقولات — برغم تجريدها — حقيقية ولا توجد بمعزل عن الأشياء الحقيقية . والواقع أن الخطوة التى خطاها هيجل هنا أدت إلى نتائج كبيرة . ذلك أن وجود المقولات صار وجوداموضوعيا حقيقيا . واستحالت المقولات بهذا كله إلى أشياء موضوعية قائمة . بل وصارت حقيقتها تلك مستقلة عن أى عقول وعن أى ذهن جزئى . فالمقولات حقيقية ولكن لا وجود لها . وأى شىء موجود كالمنضدة مثلا ينتهى فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . بل إن وجود أى شىء يخلص فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . فلا يوجد فى المنضدة مثلا أى شىء عدا الصلابة والحجم واللون والأبعاد إلى آخره ... وكل هذه العناصر التى تتكون منها المنضدة عبارة عن كليات . ومن الواضح إذن أن إنكار هذه الكليات إنكار لموضوعية المنضدة ذاتها . بل والكليات هى أصدق ما فى اليقين الحسى فى نظر هيجل على حد قوله فى ظاهريات الفكر . ومهما تكن الكليات خالية من الوجود المستقل

فهى برغم ذلك حقيقية[1] .

وكان يمكن أن يقع تشابه ضخم بين كل من أفلاطون وهيجل فى هذا الصدد . فقد اعتمد هيجل فى موضوعية المقولات على نفس الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تأكيد موضوعية الكليات بعامة . غير أن هيجل يؤمن بموضوعية الكليات كحقيقة لا كوجود قائم بذاته . ونوع الموضوعية الذى يعزى إلى الكليات هو موضوعية الحقيقة لا موضوعية الوجود .

ولكن علينا أن نلاحظ الفارق بين الموضوعية فى حالة كل من الكليات والمقولات وكليات المحسوس . فالكليات ذات وجود موضوعى بينما المقولات ذات وجود موضوعى مستقل وكليات المحسوس ذات وجود موضوعى معتمد على سواه وغير قائم بذاته . وهذا هو ما يقترحه ستيس ويحدد معالمه على ضوء ما تخلل كتابات هيجل نفسها بدون أن يواجهها مواجهة مباشرة أو أن يتعمد ذكرها تلخيصاً وإجمالا[2] .

فالمقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ولكل وعى . وبالتالى فهى الشروط المنطقية لذلك الجانب من الوعى الذى يتألف من كليات المحسوس . وبرغم اعتراف هيجل الأكيد بأن العالم والتجربة أسبق من الكليات والمقولات وبرغم أن هذه الحقيقية جزء أساسى من المذهب الهيجلى بحكم تسليمه المطلق بأن الأشياء الجزئية تسبق الوعى بالكليات ... فالنظام المنطقى يستلزم أولوية المقولات . ويترتب على هذا إمكان استنباط كليات المحسوس نفسها من المقولات كأن كليات المحسوس تترتب منطقياً أو تنشأ منطقياً عن تلك المقولات .

(1) Hegel: Phénoménologie de l'esprit-trad. Francaise Vol, p.84
(2) Stace : Hegel p. 71

ويؤكد استيس أن هذا هو ما كان هيجل يفعله فى فلسفة الطبيعة وإن لم يتبين هو شخصياً ذلك كله بوضوح تام فى ذهنه . وكأنه كان مجرد انسياق طبيعى للفكر المذهبى الهيجلى فى تفصيلاته وجزئياته بغير شعور مباشر بالحاجة إلى الإلحاح فى بيان ذلك وتأكيده وإبرازه بصفة خاصة . وبنى استيس على هذا أن صدق هـذا الرأى يؤدى إلى الاعتراف بثلاثة أنواع متباينة من الوجود .

فالمقولات لها وجود مستقل وأولوية منطقية وهذه حقيقة . أما كليات المحسوس فلها وجود غير قائم بذاته . ولم تبلغ هذه الكليات درجة الوجود لأنها كليات لم تتحقق لها الفردية . وهذه هى ما يطلق عليه اسم الدوام أو البقاء . وفى النهاية هناك أشياء فردية وهذه وحدها تتمتع بالوجود[1] .

وهذه الشروح التى يقدمها استيس صحيحة بغير شك ومتفقة اتفاقا كاملا مع كل الفروض التى يستلزمها السياق النسقى الخالص لفلسفة هيجل . غير أن المهم أصلا فى هذه المشكلة هو أن نكتشف كيف كان هيجل يعمل كلياته ويتعامل بها فتؤدى بدورها إلى استلزام الشيئية التى تتمثل فيها وترتبط بها هذه الكليات . وهذه الطريقة الجدلية الهيجلية أصيلة ومرتبطة بجوهر فكره وفلسفته . فهو يعتمد على التعامل بالكليات المرتبطة بالكيان الشيئى لكل الموجودات وبالوعى الذاتى لدى الأفراد والناس ويجر من وراء هذا كله الكون كله بما فيه .

فهو يستخدم الأفكار فى كل منحى من المناحى . ولكنه قيد هذه الأفكار بالأشياء التى تجسمها وتعكسها وتوحى بها فكان استنباطه للأفكار من الأفكار بمثابة استنباط للأشياء ذاتها . وسواء فى أبواب الطبيعة أو فى أبواب

(1) Ibid.

الطبيعية أو فى أبواب الروح يستخدم هيجل هذا الاكتشاف وينفذ إلى كل الموجودات عن هذا الطريق هذه الورقة البيضاء التى أسطر عليها هذه الكلمات ليست سوى عدد من الكليات كالبياض والتربيع والامتداد وللملس الخ ... ولا يوجد فى الصفحة التى أسجل عليها هذه الكلمات سوى بعض تلك الكليات . والتسليم بوجود أى شىء عدا هذه الكليات هو تسليم بوجود شىء غير معروف تماما خارج مجال الفكر ومداه . واستنباط كل الكليات اذن بمثابة استنباط الأشياء الموجودة وجود افعليا فى العالم . وأكد هيجل أن كل ما عدا الكليات وهم وأن الكليات التى تتكون منها الأشياء هى كل شىء وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم باطل عار من أى حقيقة .

فليس فى النسق الهيجلى شىء آخر عدا استنباط الأفكار من الأفكار. وليس فى نسق هيجل أى شىء يوحى باستنباط الأشياء من الأفكار. وكأنه يعنى أن استنباط الأفكار من الأفكار فى حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار . وليس فى الانتقال من أى فكرة إلى فكرة أخرى عبور مابل ينطوى الانتقال من الأفكار إلى الأفكار على تطور وحسب . فالمنطق يهتم بالأفكار . وذلك أيضاً ما تفعله فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح . ومن الأمور المشروعة فى فلسفة هيجل اعتبار الطبيعة استمرارا ومواصلة للمنطق برغم كونهما متعارضين ومتقابلين كقسمين من أقسام هذه الفلسفة .

ولعل هذا كله يفسر موقفى فى كتابى عن « هيجل » حين ابتعدت عن المدرسية فى عرض الموضوعات وجعلت أقسام الفلاسفة الهيجلية ... علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ... تتتابع كأرضية عامة للمنظور الهيجلى المتطور من قسم لآخر مع تفسيرنا الجديد ومع التبويب غير المقترن بالفواصل الحاسمة بين فرع وآخر . فعرضت أولا منطق هيجل ثم لم ألبث أن عرجت على فلسفة

الطبيعة فى الفصل السابع أى بعد كتابة ثلاثة فصول عن المنطق . وبعد هذا تقدمنا نحو فلسفة الروح ابتداء من الفصل التاسع حتى آخر الكتاب . وهكذا وفينا أقسام الفلسفة الهيجلية بدون افتعال وتجديد لتقسيم العلوم الفلسفية عنده .

ولكن المهم هنا أن نعيد تأكيد ماسبق أن قررناه من أنه لا يمكن استنباط الأشياء من الأفكار ولا يمكن أن تتولد الأشياء من الأفكار أو تكون الأفكار علة وجود الأشياء . لقد حذرنا من مثل هذا الضرب من ضروب التفسير ونكرر مالفتنا إليه النظر من قبل من أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاما وتنجمع فتجسد بمجموعها الأشياء التى تنطوى عليها وتطويها . فإذا ساقت الأفكار إلى الأشياء فإنها تسوق إليها ضمناً ولا تقوم مقام العلة للمعلول .

وعلى أكثر تقدير يمكن القول بأن المنطق الهيجلى ينطلق ابتداء من الهوية بين الفكر والشىء موضوع الفكر[1] ولهذا لا ينبغى أن نفهم الانتقال من الفكر (المنطق) إلى الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر (المنطق) فى الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يتسبب فى وجود الأشياء بل ينبغى أن نفهمه على أنه تطور للفكر وموضوعه بالصورة التى تظهر كل ما يترتب على هذا التطور . ولا ينبغى النظر إلى الطبيعة بوصفها شيئاً مبتدعا أو مستحدثاً عن طريق للنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أى هو نفسه الأشياء الطبيعية التى تعرض له . والطبيعة موجودة وجودا مضمرا منذ البداية فى كتاب هيجل عن موسوعة العلوم الفلسفية . وهو كتاب يحتل مكانة خاصة بين كتبه لأنه يصور آخر مراحله الفكرية وآخر تطورات نظراته وآرائه .

---

(1) Hyppolite (Jean): logique et Existence P. 3

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه طموحا لأنه قرر فيه أن يجعل الفكر يسعى للتعادل مع شمول الواقع الحقيقى بحيث حرص فيه على إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها .

وجاء الحل النهائى من جانب التفاؤل التاريخى الذى حل عقدة الإنحصار العقلانى فى فلسفته . فكان هذا التفاؤل أساساً لما عرف باسم المعقولية الكلية للوجود التى تعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل . وتحقق الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح على أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلى للوجود وتواصلها فى قوانين العقل .

ولكن لماذا يأتى الحل إذن من جانب التاريخ ؟ سر ذلك بسيط وهو أن التاريخ يمثل الحقيقة فى دور التكوين أى يمثل النضال من أجل التوافق مع قوى الإنسان المتطورة . وليس الصدق من جانبه صفة من صفات الفكر أو تقديرا يخلع على القضايا والأحكام فقط . بل هو بالفعل صفة تعزى إلى الحقيقة العماية ذاتها . فالحدث أيضاً يعد صحيحاً إذا كان يوفى بالإمكانيات الموضوعية .

والصدق هنا قرين الفكرة بمعنى البيجريف .

فالفكرة (البيجريف) لها استعمال مزدوج . فهى تستوعب الطبيعة أو جوهر المضمون وتمثل أصدق فكرة عنها . ولكنها تشير فى نفس الوقت إلى التحقق الفعلى لتلك الطبيعة أو ذلك الجوهر فى الوجود العينى .

ولا يعنى هيجل أن ثمة علاقة صوفية هوية بين الفكر والحقيقة ولكنه يؤكد أن الفكرة الصحيحة تمثل الحقيقة إذا ارتفعت هذه الحقيقة فى تطورها إلى

مرحلة الاتفاق والصدق . ولذلك يدعم هـذه الفـكرة بالجانب العملى عن طريق التاريخ ممثلا فى المعقولية الـكلية للوجود وهو الجانب المقابل للجانب الأسبق . وتستمد هذه المعقولية الـكلية للوجود مبادىء الفـكر وصوره من مبادىء الحقيقة وصورها بحيث تـكون قوانين المنطق مستخرجة من القوانين التى تحـكم حركة الحقيقة نفسها . وعلى ذلك فـكلما تقدمت حركة الحقيقة استـكمل العقل كيانه وقوانينه . أو بعبارة أخرى تختم الهيجلية فلسفتها بإعلان التاريخ بوصفه المتمم لحقيقة العقل . وهكذا يأتى التاريخ مكملا لحقيقة العقل ويحتل الدرجة الأعلى فى فلسفة هيجل .

الفصل الثالث

أصالة هيجل الفلسفية

ينظر المؤرخون عادة إلى المثالية الألمانية ممثلة فى كل من كانط وفيشته وشيلنج وهيجل على أنها نظرية الثورة الفرنسية. ولا يعنى هـذا سوى شيئين أولهما أن هؤلاء الفلاسفة رغم اشفاقهم من الإرهاب رحبوا بالثورة الفرنسية ودعوا إلى عهد جديد وتحمسوا لتنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلى من أجل حماية حريات الفرد ومصالحه. وثانيهما أن هيجل يوضع عادة (وهـذا بمحض إقراره هو نفسه) بجانب كل من فيشته وشيلنج فى مصاف الكانطيين المتأخرين والمثاليين الألمان وأن فكره يتقدم فى معظمه إبتداء من فيشته وشيلنج بوصفه وريثهم ومواصل فكرهم.

ولهذا فلعله يكون ذا فائدة محققة أن نتقدم ابتداء من النقـد الكانطى نفسه للتعرف على أقرب الأفكار التى سبقت ظهور النسق الهيجلى. لقد انتهى النقد الكانطى إلى ما يشبه النسبية المعرفية Relativisme فى باب نظرية المعرفة. والنسبية المعرفية تؤكد أن الوجود لا يعرف إلا فى أحواله ومظاهره ولا تعرف الأشياء نفسها بل تعرف العلاقات فيما بينها. وما دمنا لا نملك حدساً ذهنيا فمعارفنا كلها لا يمكن الاعتماد عليها فيما يتعلق بالمطلق لأنها قاصرة على المعتقدات التى نتمسك بها.

وانتهى كانط أيضاً إلى قصر النقـد الفلسفى على دراسة طاقات العقل البشرى وقدراته إزاء كل ما يطمع فى معرفته. وبهذا الأسلوب النقدى اعتقد

أنه يمكنه أن يمهد للميتافيزيقا الحقيقية كعلم . ولزم بذلك أن ينحي جانباً كل نزعة توكيدية تزعم لنفسها بلوغ الشيء في ذاته أو ما لاتحيط به حواسنا ومدركاتنا عن طريق التوسع والارتفاع بإجراءاتنا ووسائلنا العادية التي نستخدمها في الإحاطة بالظواهر وحدها . ويعيب كانط على الفلسفات التوكيدية السابقة أنها خلطت بين مناهج وأساليب التعرف على الحقائق وأستخدمت مناهج وأساليب مجال الحس في المعرفة التي لاتبلغها هذه المناهج والأساليب ولم تتهيأ للنفاذ إليها وادراكها . ولأول مرة صارت الميتافيزيقا مشكلة حقيقية بناء على هذا النقد الجديد . وأصبح الحرص على تأسيسها من جديد دافعاً ضروريا ودوراً أصيلا يتحدان من داخل العقل الإنساني نفسه .

ولهذا فقد عمد الكانطيون المتأخرون إلى تأسيس توكيدية جديدة أكثر أصالة من تلك النزعات التي رفضها كانط . فأنشأوا المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية الأكثر صلابة بحيث لاتكون عودا إلى الوراء وبحيث تتخطى كل الصعوبات التي وضعتها فلسفة كانط . وتحرص هذه الأنساق الفلسفية على تجاوز الكانطية مع ادخالها ضمن كيانها المتكامل والاحتفاظ بكل المكاسب ذات القيمة التي حققتها وتحاشي الوقوع في أخطاء النزعة التوكيدية القديمة البالية المتآكلة التي أصابها التسوس .

.. ونذكر أنفسنا عابرين بالنقاط الأساسية التي ينبني عليها مذهب كانط . فهو تميز داخل إطار الفكر بين .

١ — أولا الحساسية التي تتلقى خلال اشكال الزمان والمكان الاحساسات الصادرة عن فعل الحقائق المستقلة على فكرنا . أما الشيء في ذاته أو النومين فلا يمكن أن يعرف في رأيه .

٢ — ثانياً الفهم الذى يركب مواد الحدس الحسى باستخدام المقولات (مثل فكرة السببية) المقيدة بمبادىء الفهم الخالص (مثل مبدأ السببية) .

٣ — ثالثاً العقل وهو ملكة التركيب العالية التى تعتمد على مبادىء الفهم وتقوم عادة ببناء الأفكار الترنسندنتالية . أى أنها تتخطى حدود التجربة لكى تبلغ المطلق (مثل الله السبب الأول أو علة العلل) .

ونلاحظ مبدئياً أن هيجل يحتفظ بالتميز بين الفهم والعقل على هذا النحو ولكن بمعنى مختلف جداً . فكانط يرى أن الفهم إذا لزم عالم الظواهر استطاع أن ينشىء علماً ذا قيمة إعتماداً على قدرته التركيبية . أما العقل فيفشل بالتأكيد فى كل الجهود التى يبذلها لإقامة الميتافيزيقا . أما عند هيجل فكل المعارف التى يحصل عليها الفهم من نوع رخيص منحط . وتلك هى المعارف التى تتجمع لدى العالم الذى لم يحظ بنصيب كاف من الفلسفة أو لدى أصحاب الأساليب الميتافيزيقية القديمة . أما العقل فعلى العكس من ذلك يوصلنا إلى أعلى المعرفة وأرفعها ويمكننا من بلوغ المطلق . وبطبيعة الحال يتوقف هذا على المعنى الذى يعطيه هيجل العقل وعلى المعنى الذى يخص به المطلق .

فالمطلق عند هيجل نسق من المقولات أو الأفكار . وهو يرى المطلق فكراً . والوجود نفسه ومقولاته الدنيا الخاصة به بالإضافة إلى مقولات المنطق بعامة هى بمثابة تعريفات للمطلق . فالمقولات هى التعريفات الخاصة بالمطلق . ولا فرق بين أن نقول المقولات هى المطلق أو أن نقول المقولات هى تعريفات المطلق (١) .

أما العقل فهو القدرة على التفكير المجرد وعلى التحرك الحر بين الأفكار

---

(1) Stace : Hegel P. 76

مع استبعاد الصور الحسية وعدم النظر إليها بوصفها أفكاراً مجردة . وإذا كان الفكر يقوم فى إطار الفهم بعزل أوجه الأشياء المختلفة ويضع لنفسه مبدأ النظر إما إلى هذا أو إلى ذاك أو إلى ما هو قائم ، فإنه يقوم فى إطار العقل ببلوغ الأشياء فى شمولها أى من وجهة نظر أرفع تطل على كل الأختلافات التى يتوقف عندها الفهم . فالعقل يلم بما هو حقيقى ويحيط به مع إدراكه بوصفه هذا الشىء وذاك دفعة واحدة . ويضرب هيجل مثلا لذلك بالشىء الذى يتحرك لا لأنه يكون فى وقت هنا وفى وقت آخر هناك ولكن لسبب واحد وهو أنه يكون هنا ولا هنا فى نفس اللحظة بعينها أو لأنه يكون فى آن واحد فى نفس المكانين[1] .

ولا ينبغى أن يخيفنا هنا قياس علمية الشىء أو عدم علميته وفقاً للتقديرات الوضعية أو التجريبية التى تستلزم وقوع الشىء داخل حدود التجربة. فالمعول دائماً فى مثل هذه المسائل على طبيعة المضمون نفسه وما توحيه من العلمية أو عدم العلمية مادام تأمل ذلك المضمون هو الذى يفرض ويخلق تعيينه الخاص به هو نفسه[1] .

فالفهم يحدد التعيينات ويثبتها . ولكن العقل سلبى وجدلى لأنه يفصل التعيينات ويلغيها من الفهم . وهو إيجابى لأنه يخلق العام ويدرك الجزئى بداخله وكما أن الفهم يدرك منفصلا عن العقل بعامة ، يدرك العقل الجدلى عادة منفصلا عن العقل الوضعى . غير أن العقل فكر وفقاً للصدق الخاص به ، والفكر أرفع وأسمى من العقل والفهم على السواء . انه مزيج من الاثنين معاً . فهو السلب أى أنه هو ماينشىء الكيف الخاص بكل من العقل الجدلى والفهم . وعندما يقوم الفكر بنفى الشىء البسيط يعمد فى نفس الوقت إلى وضع مايميزه من الفهم.

---

(1) Serreau (René) : Hegel et l'Hegelianisme p15 .
(2) Hegel : Science de la logique P.8 (Trad. francais)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبمجرد حذف هذا الاختلاف المميز له يصبح جدليا . ولا يكتفى بالدور السلبي الخاص بهذه النتيجة ويثبت كيانه أيضاً بطريقة إيجابية باعادة تكوين الشيء البسيط — الذى بدأ بنفيه — بصورة أعم كشيء عيني فى ذاته . ولا يبقى الجزئى المعطى ثانويا هنا لأن الجزئى نفسه هو الذى عثر بذلك سلفا على تعيينه خلال تلك الحركة الروحية الجملة هنا وتمثل هذه الحركة التطور الباطن الخاص بالتصور . وهى التى تنشيء منهج المعرفة المطلقة والروح الباطن المضمون نفسه .

وهذا نفسه فى نظر هيجل هو الطريق إلى جعل الفلسفة علماً موضوعياً(1)

وهكذا نرى أن العقل أصيل وذو دور رئيسى فى فلسفة هيجل . والتفكير الفلسفى لا يفترض أى شيء وراءه . والعقل هو ما يشغل التاريخ أو هو ما يعنى به التاريخ . العقل هو الموضوع الأوحد للتاريخ . والتاريخ هو المجال الأوحد الذى تجرى فيه تطورات العقل وخطواته نحو التحقق العينى . فالتاريخ كما قلنا من قبل متمم للعقل وحقائقه .

والفهم يفصل ويخلق التعارض فى كل الشيء . والعقل يوحد بين ما يفصله الفهم ويضع فيه التعارض فى شمول عينى . فمن شأن العقل أن يحل الأضداد فى تركيبة أعلى . ومن شأنه أن يرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه الهوية شيئا مجرداً بحال من الأحوال ، بل هى الهوية العينية التى تحتوى على الفوارق الداخلية وتضعها وضعاً وتنميها فى ذاتها . وتلك هى ماهية الجدل على نحو ما فهمه هيجل وصوره ، فموضوع الفكر الذى نواجهه يوجد هنا بوصفه أحد الأوجه الأكثر مباشرة أولا وقبل كل شيء ثم يظهر بحركة قلب مفاجئة على نحو آخر وبوجه آخر ضد الوجه الأول وفى النهاية يدرك موضوع الفكر كهوية عينية لكل هذه الأوجه المتقابلة ، ويقدم كل شيء على ذلك النحو فى

(1) Ibid. p. 9

ولهذا السبب نفسه أسمينا كتاب هيجل ظاهرية الفكر

الأشياء وفى الفكر عن طريق المتناقضات التى تحل نفسها فى كل مرة فى مركبات الموضوع ونقيضه حيث تنبثق تناقضات جديدة .

هذه الحركة الجدلية حركة نمو تعبر بالكائن من حالة فقر وتجريد نسبى إلى حالة أكثر غنى وأكثر عينية .

وهكذا يعمل العقل باستمرار على النهوض بالإنسان وعلى تحويله إلى كيان عينى كامل . وتظهر حياة العقل فى صورة صراع إنسانى متصل من أجل استيعاب كل ما هو موجود ومن أجل الإحاطة به وإحالته إلى شىء يتفق مع الصدق . ويحدث هذا الاستيفاء والتحقق الأسمى كعملية فى العالم الزمانى المكانى ويمثل فى آخر الأمر تاريخ البشرية بأكلها. والروح لا تعنى سوى شىء واحد هو العقل منظوراً إليه كتاريخ. فالروح تشير إلى العالم التاريخى فى علاقته بالتقدم العقلى للانسانية . وليس التاريخ هنا مجموع الأحداث والوقائع التى تجرى على الأرض ولكنه النضال اللانهائى لتهيئة العالم للتوافق والتكيف مع كل الامكانيات والقدرات الإنسانية النامية . ولهذا كان التاريخ هو العنصر الرئيسى فى الفكر الهيجيلى لأن « التاريخ إذا فهم وأحيط به إحاطة صحيحة حطم كل الهيكل المثالى أو الإطار المثالى المفروض على هذه الفلسفة »[1] . وهذا فى الواقع هو جوهر هذه المثالية الهيجلية لأنها مثالية موضوعية أو فلسفة حريصة على الارتباط بالواقع الحقيقى . ولا شىء يرد للهيجلية حقيقتها سوى التاريخ لأنه هو نفسه صورة الحركة الشمولية التى يقوم بها الوعى الذاتى لدى الأفراد والجماعات من أجل تحقيق التقدم .

وسبق أن شرحنا فى الفصل السابق كيف يكون التاريخ صورة لمبادىء

---

(1) Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution. p. 16

الحقيقة التي تنعكس في شكل مبادىء الفكر وصور خاصة به وفقا لنظرية للمقولية الكلية للوجود . وهذه النظرية على عكس ما يتصوره الكثيرون هي الأساس الذي يهدم كل مثالية هيجلية ويحيلها إلى موضوعية ويحدد طابعها الأولى والنهائي ويكشف عن جوهرها ومكنون حقيقتها .

المهم إذن حسب نقطة البداية في هذا الموضوع أن الفهم يفصل بين الأشياء ويخلق بينها التعارض في حين يوحد العقل بينها في شمول عيني . فالعقل يحل التعارض في تركيبة أعلى ويفض التناقضات في صورة مركب موضوع ونقيضه ويخلق الهوية في الاختلافات أو يرد الاختلافات إلى الهوية وليست هذه الهوية مجردة وليست خالية من المضمون ولكنها هوية عينية تحتوى على اختلافاتها ومفارقاتها الداخلية التي تضمها وتنميها في ذاتها . وهذا هو جوهر الجدل على نحو ما فهمه هيجل .

وفي الجدل تولد كل فكرة نفيها الخاص بها الذي يدفع بها إلى التحول إلى فكرة جديدة تنفي نفسها بنفسها بدورها . فليست الفكرتان — الأولى والثانية — سوى لحظتين أو وجهين من أوجه الفكرة الثالثة التي تحتوى على الفكرتين الأوليين وتعمد إلى رفعهما نحو وحدة عليا .

وهكذا يتحقق التقدم الجدلي القائم على عجلة يطلق عليها هيجل اسم النفي. فالنفي هو نقيض الموضوع الذي ينبع منه التناقض . ويحذف هذا التناقض بواسطة نفي النفي عندما يتم امتصاصه في شمول أعلى .

ويعبر عن هذه الحركة الجدلية عادة بقولنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه .

والواقع أن هذه الألفاظ الثلاثية استخدمها هيجل نفسه نادرا جدا وإن كانت قد وردت كثيرا لدى كانط ولدى فيشته . أما هيجل فيشير إلى هذا الثالوث بأفعال ألمانية ذات تعبير قوى عن هذه الحقيقة مثل القلب umschlagen

والرفع aufheben وهو يدل على الحذف والحفظ والاعلاء أو الرفع فى آن معاً.

ونشأ عن كل هذه الأساليب الذهنية المستحدثة فى التفكير تعدد وجهة النظر فى هيجل واختلاف الرأى عنه فى كل ناحية من النواحى . فالكثيرون يرون فى فلسفته كما فعل فيكتور كوزان « كتلة كثيفة مضغوطة من التجريدات » . ولكن الواقع بخلاف ذلك لأن فلسفته تعد فلسفة عينية بكل معانى الكلمة . وعينية هنا لا تشير إلى المعنى العادى الذى يتعلق بالمعطى المباشر للمعرفة الحسية وإنما تشير إلى المعنى الأصيل الاشتقاقى للكلمة وهو ما يزيد ويزداد مع نمو مجموع الأجزاء كالنبات النامى . والعينى عند هيجل هو الشمول المبنى على الجدل ابتداء من أوجهه ولحظاته . غير أنه من الضرورى أن تكون هذه اللحظات مجردة أولا أى متقطعة ومستمدة من المعطيات المباشرة المهوشة حيث يقوم الفهم بدوره الأولى .

والواقع أن فلسفة هيجل تشق طريقاً من الواقع العينى ولكنها تبدأ بالموقف المثالى الأصيل الذى يغطى على هذه العينية ويجعل من العسير إدراك جوهر الهيجلية ويعمى عن كل جوانبها الحقيقية ذات الوزن والتأثير على اتجاهاتها . والخطأ فى متابعة الفكر الهيجلى تؤدى إلى عدم إدراك كنه هذه الفلسفة ويبقينا فى متاهات لا حصر لها .

فهو يبدأ فعلا بسؤال شغل الفيلسوف كانط من قبله . ذلك السؤال هو: ما هو التوافق بين العقل والعالم الخارجى ؟ وكيف يفهم الشخص من عداه ؟.

وأحس هيجل كما أحس كانط من قبل بأنه من الضرورى أن تقوم وحدة عميقة بين العارف وموضوع المعرفة وأن المعرفة ذاتها مستحيلة بغير هذه الوحدة.

ورأى هيجل أن هذه الوحدة هى وحدة الأضداد ، ويكمن سر قوة فلسفة هيجل ومنهجه فى الإلحاح المستمر على أن مثل هذه الأضداد يجب أن يتحد فى كل خطوة خلال التقدم الإنسانى .

وتأتى الجدة هنا فى الفكر الهيجلى من ثلاثة جوانب أولها أن لفظة الوحدة ومضايفاتها : « الهوية » و « الشمول » تأخذ معنى مستحدثا ذا أهمية معينة فى فلسفة هيجل وهو أنها تقيم الطابع الجوهرى الخاص بمفهومات المطلق . وتلك المفهومات هى التى ميزت الفلاسفة الكانطيين المتأخرين تمييزاً أصيلا من كانط وجعلتهم فى موضع متعارض مع فلسفته .

وثانى هذه الجوانب هو تطبيق الجدل نفسه على الحقائق العينية فى الحياة، فلا ينطبق الجدل على أفكارنا فقط من أجل تيسير درجة أرفع من الفهم وإنما يمتد إلى الحياة نفسها . فكل عملية من عمليات الحياة تستدعى نقيضها وتتقدم الحياة عن طريق أهم خطواتها بواسطة التركيب بين هذين الاثنين لتحقيق صورة أرفع منهما معاً . فالحياة ليست مجرد الوجود كما أن الموت ليس مجرد اللاوجود أو العدم . فالخطوة الأساسية فى التقدم هى التركيبة من الاثنين أى الصيرورة ؛

ويعطى هيجل هنا مثلا ممتعا متعلقا بصور النباتات . وهو مثل يوضح موقف هيجل الذى ثبت لأول مرة بصورته هذه فى تاريخ الفكر لأنه نظر إلى التقدم سواء فى تاريخ الإنسان أو فى تطور الحياة كتتابع متصل لخطوات ثورية أو للحظات من الانبثاق والطفرة والتحول . ويقول هيجل فى هذا المثل أن البرعم يختفى عند تفتح الزهرة وكأن الزهرة قضت على البرعم وأزالته . وكذلك إذا جاءت الثمرة قضت على الزهرة كصورة لوجود النبات لأن الثمرة تظهر بمظهر الطبيعة الحقيقية للنبات فى موضع الزهرة . وليست هذه المراحل مختلفة بعضها عن البعض الآخر وحسب ومتميزة عنها ، بل يقوم كل منها بعزل غيره وإسقاطه كأنها كلها لا يتفق بعضها مع بعض . ولكن النشاط الحيوى الذى لا ينتهى فى طبيعتها الكامنة فيها كلها يجعلها فى نفس الوقت بمثابة أوجه الوحدة العضوية ولحظاتها حيث لا يناقض كل منها الآخر وحسب بل

يكون كل منها بالضرورة كالآخر ، وتعد هذه الضرورة المتبادلة لكل اللحظات من أولها حياة الكل الموحد .

أما الجانب الثالث المهم المستحدث في فلسفة هيجل فهو التفكير العقلاني . ويضم هيجل هذه العقلانية في أكبر صورة من صور التطرف والأصالة معا وهى فلسفة المعقولية الكلية للوجود (Panlogismus) . ومن شأن هذا المذهب أن يجعل من العقل جوهر الوجود . وقد ابتدع هذه اللفظة مؤرخ الفلسفة الألماني المشهور يوهانس ادوارد اردمان (١٨٠٥ — ١٨٩٢) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الجديدة »[1] الذى صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتى ١٨٣٤ و١٨٥٣ (أى بعد وفاة هيجل بثلاث سنوات) . وقد اشتهر اردمان بإعطاء أسماء للمذاهب الفلسفية بحيث تحدد أبرز خصائصها وتفصح عن طابعها الأصيل وهو الذى أوجد لفظة النفسانية وأطلقها على المذاهب التى تقحم علم النفس في تفسير أولياتها ومبادئها . وقد أطلق اسم العقلانية الكلية للوجود أو « البانلو جيزموس » على هذه النقطة الجوهرية في مذهب هيجل الخاصة بالنظر إلى كل ما هو حقيقى بوصفه ذهنيا بشكل كامل ويمكن إقامته عن طريق العقل وفقا لقوانينه . وبطبيعة الحال لم يقل هيجل نفسه هذا الاسم ولكنه تعريف مذهبى لحقيقة موقفه الفلسفى العقلانى . ومن المعروف أن برتيلوه R Berthelot قد اعترض على هذه التسمية[٢] واعترض هاريننج Th. Haering في كتابه عن « هيجل : ما أراده وما أنجزه » (سنة ١٩٢٩) على فكرة المعقولية الكلية للوجود وقال أن منشأها عبارة هيجل المشهورة was vernunftig ist das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernunftig. التى بنوا

---

(١) الجزء الثالث — القسم الثانى — ص ٨٠٣ حيث يقول ان أنسب اسم لمذهبه هو العقلانية الكلية للوجود .

(1) Berthelot (R.) : Evolutionnisme et Platonisme p. 170

عليها اتهامهم لهيجل بهذه المعقولية الكلية للوجود . والواقع أن الذين أبدوا هذا المذهب عند هيجل نسوا أنه أخذ نفس هذه الغلطة على بارديلي Bardili . وكانت هذه العبارة ذاتها سبباً في الهجوم على هيجل. ورد هيجل على هذا الهجوم الذي تسببت فيه هذه العبارة مدافعا عن نفسه . وفي رأي هاريتج أن «حقيقي» تعني هنا «فعالا ومتينا وثابتا» . أما المعقول فهو القانون الحيوي العميق الذي تتأكد به كل حقيقة . ولا يبقى ما هو غير حقيقي وإنما يختفي ويزول . ويكون معنى العبارة على أساس هذا التفسير ليس كما يقال : ما هو معقول حقيقي وما هو حقيقي معقول . بل يكون معناها : المعقول ذو فاعلية وذو الفاعلية معقول .

أما فونت Wundt فقد رأى في مذهب « البانلو جيزموس » أو المعقولية الكلية للوجود تقدما محققا بالنسبة إلى كل الفلسفات العقلانية السابقة . فالمعقولية الكلية للوجود لا تكتفي بالفكرة التي تحمل نفسها بنفسها فتستلزم بنفسها موضوعها وأساسها الجوهري وتمتد إلى البحث عن فكرة تحرك نفسها بنفسها أي تصدر عنها كل الأفكار الأخرى بحكم ضرورة النمو الجدلي الكامنة فيها . وتعين هذه الحركة الذاتية للفكرة على تخطي كل ما في المطلق من علو ، وهو العلو الذي سيطر على كل الأشكال العقلانية السابقة . وليس عالم الظاهر عند هيجل سوى تطور للوجود نفسه بكل الملأ الخاص بمضمونه العيني . وهكذا تؤدي المعقولية الكلية للوجود ذات البداية المنهجية الميتافيزيقية إلى مذهب تجريبي بحكم مضمونها الفعلي .

وأعان الجدل الهيجلي هنا على تحطيم هذا التمييز بين العارف وموضوع المعرفة . فأنكر هيجل الوجود في ذاته أو النومينا الكانطية . وأصبح «لا حقيقة إلا ما نعرفه» . ونوجد نحن أنفسنا بفضل ما نعرفه عن العالم الخارجي كما أن العالم الخارجي موجود فقط بحكم معرفتنا له . فالحقيقي معقول والمعقول حقيقي .

وتوجد الأشياء فقط بحكم معرفة العقل لها تماما كما أن العقل لا يوجد إلا بالتفكير .

وأدت المعقولية الكلية للوجود إلى اسباغ طابع خاص على كل التصورات الأساسية فى فلسفته . فهى لا تعنى إطلاقاً مجرد التصورات على نحو ما هو الحال فى المنطق الصورى وإنما تعنى كذلك كل الأشكال والأحوال الخاصة بالوجود الذى يستوعبه ويحيط به الفكر . ولذلك تمثل الفكرة الصحيحة الحقيقية ذاتها إذا بلغت هذه الحقيقة فى تطورها مرحلة التوافق مع الصدق . ولهذا فالحقيقة الصادقة أيضاً بمثابة فكرة صحيحة . وتستمد المعقولية الكلية للوجود كل مبادىء الفكر وأشكاله وصوره من مبادىء الحقيقة ذاتها وأشكالها وصورها . ولا يعدو الشكل المنطقى « للحكم » أن يكون تعبيراً عن حدث جار فى الحقيقة .

ويضرب هيجل هنا مثله المشهور عن الحكم : « هذا الرجل عبد » فهو يرى أن هذا الحكم يعنى أن الرجل (وهو هنا موضوع الحكم) قد استعبد أو صار عبداً (وهو هنا المحمول فى الحكم) ، ولكن رغم أنه « عبد » فهو لا يزال إنساناً جوهر وجوده الحرية التى تناقض الوصف المحمول عليه . وبذلك فإن الحكم لا يطلق المحمول على موضوع مستقر ثابت وإنما يشير إلى عملية فعلية خاصة بالموضوع تستحيل إلى غير ما هى عليه أو ما هو منصوص عليه . ولذلك فالموضوع هو العملية التى يصير بها محمولا والتى يتناقض بها معه . ومن هنا تظهر الحقيقة بصورتها الديناميكية الخالية من المجردات البحتة وتتحلل عملية الصيرورة فى الموضوع إلى العديد من العلاقات المتعارضة . وتتمثل الإشارة إلى الواقعة فى انتقال التصورات المنطقية عند هيجل من شكل لآخر ، ذلك أن حركة التصورات المنطقية فى انتقالها من شكل لآخر هى صدى لواقعة فى الحقيقة

هي واقعة الصيرورة ، ويستحيل تعيين أى شكل جزئى إلا عن طريق الشمول الذى يضم العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها ذلك الشكل .

ويؤكد هيجل هذا المعنى مشيراً إلى أن الوعى الذاتى La conscience de soi يتلقى مضمونه من الشىء موضوع الرغبة فيتشكل بشكله ويحتوى على وجوده . فإذا تعلقت الرغبة بشىء من الأشياء حمل الوعى الذاتى طابع الوجود الطبيعى واصطبغ بالصبغة الشيئية . ولكن هذا معارض للوعى الذاتى الذى يمثل النفى بالنسبة إلى الوجود الشىء . ولكى يحافظ الوعى الذاتى على كيانه كان عليه أن يأخذ وضعه كعملية إعدام . وينبغى لذلك أن يؤكد وجوده كرغبة فى الرغبه أو كفراغ يتطلع إلى ذاته أو كفراغ يرغب ذاته .

والأنا لا تظهر لنفسها أمام نفسها إلا بمقدار ما يحدها الغير . ولذلك تفرض هذه المشكلة نفسها على كل وعى ذاتى على حدة لكى يخرج من عزلته ولكى يعرف نفسه للغير . ويؤدى هذا إلى الصراع بين الإثنين .

الأنا لا تظهر لنفسها إلا بمقدار ما يتحدد وجودها عن طريق الغير . وبالمثل لا يدرك الغير ذاته فى الأنا الخاصة به إلا بمقدار ما يستبعدنى أنا نفسى فى الأنا الخاصة بى . ولا يوجد منذ البداية كثرة فيما يتعلق بالذوات التى يعزلها العدم . ولكن يوجد تعدد حقيقى أى يتعرف كل ما هو « وعى ذاتى » (هيجل يطلق على كل إنسان أسم « الوعى الذاتى » وبالتالى فالناس هم « أواع ذاتية ») أو تتعرف « الأواعى الذاتية » المنفصلة على نفسها بوصفها متداخلة فيما بين بعضها البعض بفضل رابطة النفى الباطن الذى يؤسس العلاقات بينها ويوجد روابط بينها . وتفرض مشكلة تجاوز الانعزال نفسها على كل « وعى ذاتى » كما تفرض مشكلة تعريف كل واحد منهم بالآخر نفسها أيضاً على كل منها . ويؤدى هذا إلى خلق نوع من الصراع المميت

بين كل من الوعيين الذاتيين المنفصلين المتقابلين . فمن ناحية تسعى الأنا لفرض نفسها على الآخر كموضوع لرغبته بالنسبة إليها . ومن ناحية أخرى سيسعى الآخر نفسه أيضاً بحكم كونه إنساناً إلى فرض نفسه على أول « أنا » كموضوع لرغبته ، وتقف الرغبتان المريدتان لدى كل من القوتين إحداهما فى صدام ضد الأخرى . ولا يزول هذا الصدام إلا باختفاء أحد الخصمين الحاضرين . ولكن موت أحد الخصمين يهدم الوعى الذاتى . فبمجرد انعدام أحد الطرفين يصير الآخر معزولا ويجد نفسه وحيداً لعدم وجود الآخر الذى يتعرف عليه ولأن اليقين الذى يجعله يواصل وجوده كإنسان يصبح ذاتيا محضا .

ولا سبيل إذن أمام عدم وجود إمكانية غياب أحد الطرفين إلا أن يعترف الاخر فعلا « بالأنا » بوصفها قيمته . وذلك هو وضع العلاقة بين السيد والعبد التى أشرنا إليها كذلك . والسيد هو الذى نجح من بين الاثنين على فرض قيمته على الآخر . وبالتالى هو الذى نجح فى فرض الاعتراف به كوعى ذاتى . ولكن العبد هو الذى يرتفع إلى مستوى الوجود الإنسانى الحقيقى . فقد استشعر العبد فى الصراع الذى انهزم فيه الخوف من الموت . ودفعه هذا القلق المميت إلى إثبات أن عالم الأشياء الذى لم يشأ أن يرتفع فوق مستواه لا يتصف بالثبات والتوافق المطلق الذى كان يعتقده من قبل . ويكشف له إمكان الموت عن إمكانية اختفاء العالم الطبيعى من حوله . وهكذا يتعرض شمول المعطى النفى الأساسى متخليا عن تضامنه مع العبد . ولكن من هذا الثقب الصغير الذى ينفتح على أثر هذا الرفض يتيسر النفاذ والتصعيد نحو الوجود الإنسانى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يؤدى العمل الذى يقوم به العبد إلى إيجاد هذه العملية التى تحقق التحرير . فالعمل هو الذى يسمح للانسان بموضعة الوعى الذى يملكه عن نفسه فى صورة نفى . ويحطم العبد عن طريق العمل

الصورة الطبيعية للأشياء لكى يفرض عليها صورة جديدة نابعة من محض إرادته واختياره هو بنفسه • وعندما يحقق ذلك يحول العالم الطبيعى الخالص إلى عالم إنسانى وضع الإنسان عليه بصمات يده وخلف عليه علاماته • وعندما يشرع العبد فى صياغة وتشكيل الشيء المادى يقوم فعلا فى تحديد شكله هو نفسه شخصياً • وهكذا يتأمل ذاته فى العمل الذى يقوم به ويحققه . ومن هنا يصبح المحرك الحقيقى للتاريخ وللتقدم التاريخى هو العبد نفسه •

ونشير هنا عابرين إلى أن كارل ماركس أشاد بأهمية ومكانة هيجل هنا إشادة بالغة • واستعاد سارتر الهيجلية وأعاد تضمينها فلسفته فى نقد العقل الجدلى وجعل خبرة العامل فى أداء صناعته وتحكمه فى الآلة تحرره الحقيقى الذى يستطيع أن يتحكم عن طريقه فى سير الحياة نفسه والتقدم من ورائها •

ونلمس من تفكير هيجل فيما تقدم أنه كان يضع التاريخ كموضوع وكمعنى أصيل والله فى نظره هو الوجود اللانهائى وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة • الله هو كل ما كان وهو ما يفض ذاته — التى تضم الطبيعة الموزعة المنتشرة فى المكان والمدنية — فى الزمان التاريخى • وإذا كانت الطبيعة فى امتدادها المكانى هى الله فالتاريخ فى تطوره الزمنى هو الله • وليس وراء الطبيعة والتاريخ شيء • والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو ما يصبح الله به الله • بل كان انشغاله بالتاريخ أكثر ما ظهر فى فلسفته على الاكتشاف وهو أعظم محول وأعظم باعث على التغيير • والتاريخ هو التبرير الخاص بكل حدث فى الوجود • بل هو التحقق الفيزيائى لروح وعقل كل إنسان • والإنسان هو تاريخ نفسه • وفهم التاريخ هو ما يعيننا على فهم الإنسان • واعتاد هيجل أن يردد بهذا الصدد عبارة شيلر المشهورة أن التاريخ هو محكمة العالم ، Die Weltgeschichte ist das Weltgericht

وهكذا يظهر بوضوح أن هيجل نصب من وراء هذه المعقولية الكلية للوجود إطاراً مثالياً يشتمل على مضمون عملي وموضوعي . وليست المثالية هي فلسفة هيجل شيئاً موجوداً خارج الحقيقة أو إلى جوارها ، بل لا تعدو فكرة المثالية أن تكون صدق الحقيقة نفسها بنفسها كمثالية وهي بسبيل وضع كيانها من حيث هي في ذاتها .

ولكن الواقع أن تفسير فلسفة هيجل هنا لا يتضح وضوحا كافيا إلا بالاطلاع على فلسفته في القانون . ولا بد من التعرف على الموقف النهائي جلياً لدى هيجل على ضوء ذلك الجانب القانوني[1] .

---

(١) الديدى : هيجل (المعارف) ص ١٩٠ — ١٩١

الفصل الرابع

هيجل الحقيقي

لا يستطيع المرء خلال عرض فلسفة هيجل أن يبتعد كثيراً عن شخصه ، فقد ارتبطت هذه الفلسفة بشخصه وبعصره على نحو لم يسبق له مثيل فى تاريخ الفكر الإنسانى .

وكلما تقدم القارىء فى الإلمام بأطراف هذه الفلسفة أحس بحاجة ماسة إلى الخطاب المباشر مع هيجل وشعر بأن الأفكار تتضح وتتألق أكثر فأكثر كلما اقترنت بالأحداث التى عاشها هيجل وبالملاقات والصداقات التى ارتبط بها وبالأطوار الفكرية التى تنقل بينها وعبر من أولاها إلى أخراها . ولا شك أن الإحساس بتناول أفكاره بالقرب من شخصه وعلى مقربة من واقع حياته وتسلسل أحداثها يجعل هذه الأفكار أوقع فى النفس وأكثر جلاء وحيوية ونضارة ، ولا نكاد نتوغل فى فهم هذه الفلسفة حتى نعرف أنها ألصق ما تكون بوجدان هيجل وعقله وبثقافته ومعرفته وبأمور معاشه العادى .

ولا شك فى أن فلسفة هيجل تطورت بتطور حياته ولا شك أيضاً فى أنها اجتازت فترات ومراحل متباينة ولكننا لا نريد أن نعلق أهمية كبيرة على ملامح فلسفته فى شبابه الأول . نحن نسلم بأن هيجل الشاب استطاع أن يثبت وجوده فى فترات متأخرة من حياة هيجل الفيلسوف . وبرغم ما نعتقده من أهمية أفكار الشاب ومن أنها تعين معاونة جادة فى تفسير أفكار هيجل مؤلف « ظاهرية الفكر » فنحن لا نريد أن نسلم بهيجل الشاب كأنه حقيقة منفصلة عن الفكر الهيجلى فى تطوره وتسلسله ونموه . ولا نقبل المبالغة فى تفسير

جزئيات فلسفة هيجل الشاب وأوضاعه وأساليبه الروحية أو فى استخراج الأسرار من مكنون تفكيره وتحديد معالمه وفقـاً لمبالغات التصور وزيادة التأكيد والإلحاح على بعض الثنايا والجوانب العابرة ، ولكننا نعده طرفا من التطور الفلسفى عندهيجل بحيث نتابع آراءه شابا فى الأفكار التى عرضها كتاب ظاهرية الفكر . ولا نوافق على النظرة التى تضع « هيجل شابا » كحقيقة مستقلة قائمة بذاتها .

والنظر فى فلسفة هيجل وآرائه على ضوء حياته المعيشية والربط الدقيق بين هذه الفلسفة وحياته من شأنها أن تكشف لنا جانباً هاما من جوانب الغموض والقلق والتناقض فى هذه الفلسفة .

لقد شاء هيجل بصراحة وبوضوح أن يبدأ فلسفته من عقلية العصر الذى عاش فيه . وهذه نقطة جوهرية وأساسية عنده . ولا يؤدى الاغضاء والانصراف عن هذه الواقعة الهامة الا إلى الزيغ وعدم الفطنة إلى جوهر الفكر الهيجلى . وهذا هو ما نحرص على إثباته وتوكيده هنا تدعيما لنقاط الالتقاء الحقيقية بفلسفة هيجل وتمهيداً لاتباع أقوم الأساليب فى إدراك كنه هذه الفلسفة والوقوف على أدق شعيراتها وأخص جزئياتها .

والحقيقتان الأوليتان اللتان بنى عليهما هيجل فكره من مبدأ اشتغاله بالفلسفة هما :

أولا : أن كل فلسفة يجب أن تبدأ — بل هى تبدأ بالفعل — من أعمال الفكر فى عقلية الفترة التى يعيش فيها . وذلك فى الواقع بحكم أن الفلسفة نفسها رجوع إلى تجربة الإنسانية من أجل إقرارها فى موضعها ورد ملاء دلالتها الروحية إليها واسباغ للمعنى الفكرى الخاص بها على كل أطرافها . وترمى

الفلسفة بذلك إلى رفع حالة الغرابة عن الحياة التى يتسلسل فيها الوجـــود الإنسانى .

ثانيا : أن كل فلسفة يجب أن تقوم بنفس الدور الذى تقوم به الحياة ، والحياة فى جوهرها صيرورة ، وهى لذلك نفى لـكل شكل من الأشكال المحددة سلفا . والفلسفة نفسها لا تقوم إلا على هذا التواصل والاستمرار الحركى النابع من رفض الأشكال المحددة سلفا من أجل إحلال الفـكر الجديد محل القديم ومن أجل تأصيل عالم الثقافة داخل إطار الحياة نفسها وإقراره فى بنائهـا على النحو الأنسب .

ولـكن ما هو السبيل إلى تحقيق هذين المبدأين الأساسيين اللذين التزم بهما فى كل خطوات فلسفته وفى كل مراحله العقلية ؟

لم يكن الأمر سهلا ميسرا بالنسبة اليه ، فقد كان عليه أن يضع فلسفته فى قلب الحياة العقلية التى عاصرها وأن يستوحيها من تلك الحياة العقلية نفسها وأن يحدث فيها كلها تغييرا ثوريا دون أن يتعرض للأخطار وبدون أن يحرم من فرص الالتقاء بالشباب فى أروقة الجامعات من أجل نشر أفـكاره وبدون أن يتعرض لسخط رجال الدين أو غضب الحـكام أو إهمال الجمهور . ثم انه أراد أن يكون ثوريا مغاليا بمعنى الـكلمة فلا يقدم أفـكاره مهما كانت خطورتها إلا فى الثوب اللائق الذى يحفظ لها مكانتها ولا ينال من شخصه فيضمن بذلك استمرار القوة الثورية الـكامنة فى أغوار فـكره وفى محيط فلسفته وعـــدم الاعتراض عليها بالأساليب الغاشمة .

واعتاد هيجل أن يقول إن الفلسفة برغم استقائها من الأوضاع الفـكرية القائمة يجب أن تبنى فى شـكل نسق متكامل وإلا أصبحت هروبا من القيود والحدود وصارت شـكلا من أشكال التأمل العارض الخالى من الإحكام

والتكامل . بل إن القرار الذى يتخذه المرء للاشتغال بالفلسفة هو فى ذاته قرار محدد بعدم الأخذ بفاعلية الواقعة نظريا إلا بعد النقد والتمحيص . فلا يصبح أى شىء برهانا ودليلا ما لم يصبح جزءا مكملا ومتكاملا مع نسق الكلام المقبول بصورة كلية . أو بعبارة أخرى إما أن تنتقل البراهين المثبتة إلى مجالها النسقى المتكامل الذى يجعلها صالحة على نحو كلى أو تظل مجرد أشتات عابرة من التفكير الجزئى العرضى الذى لا يقبل الخطاب ويعجز عن بلوغ مستوى الكلى . والانتقال إلى مجال الكلى أى مستوى النسق الفلسفى لا يتحقق إلا بعد النقد والتمحيص . وعلى الرغم من القيمة العينية التى تعزى إلى الفلسفة فمن الضرورى أن يمضى الفكر الفلسفى حتى يتحقق فى شكل نسقى لأن الغرض الأسمى فى كل فلسفة هو إدراك الأشياء كمظاهر للمطلق (١) .

ويعنى ذلك كله أن هيجل كان يحرص أشد الحرص على أن تحقق الفلسفة دورها فى إطار الفكر الفلسفى نفسه برغم ما تتطلبه الفلسفة من استحياء كل الأوضاع العقلية القائمة بالفعل فى زمانه . ولعل هذا هو السر الذى يكمن وراء الرأى الذى ردده الكثيرون من أن المنطق الهيجلى الذى بلغ فيه هيجل أعلى درجات العقلانية النسقية والذى استطاع أن يستخرج من ورائه كل النتائج المترتبة عليه . . . أقول دفع ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن المنطق الهيجلى هو البؤرة الرئيسية التى أطل هيجل منها على مختلف مجالات الفكر ابتداء من فلسفة الجمال إلى فلسفة السياسة .

وكان يصدق ذلك لو لم يكن الفكر الهيجلى سياسيا فى جوهره ولو لم يكن الأساس الذى تقدم عليه فى عملية استخلاص النسق المذهبى ذاته هو

---

(١) يمكن العثور على نصوص عديدة بهذا المعنى لهيجل فى Sämtliche Werke مجموعة مؤلفاته الألمانية (اليوبيلوعتز أو سجابه) الجزء الأول ص ٧١ وكذلك ص ٦٠ — ٦١ ، ص ١٣٠ Jubiläumsausgabe

الأحداث والوقائع الجارية فى عصره . فقد جاء دور المنطق ضرورياً فى فلسفة هيجل بحكم الضرورة النسقية المعرفية ذاتها التى كانت بمثابة الإطار الحتمى لكل فكر فلسفى . أو على الأصح لقد صار المنطق ضروريا وأساسيا فى فلسفة هيجل لسبب بسيط وهو أن العلاقة بين الفكر النظرى والموقف التاريخى علاقة ضرورية . والضرورة التى تتسم بها العلاقة بين الموقف التاريخى والفكر النظرى هى التى أضفت على المنطق نفسه كل هذه الأهميـة الذهبية فى فلسفة هيجل . ولولا المأساة التاريخية التى مرت بها البلاد فى عصر هيجل لما انبعثت أشكال الوجود الجديدة ولما ظهرت أشكال الوعى الجديد .

بل إن الفلسفة الهيجلية انبعثت برمتها من سير الأحداث والواقع فى مجموع اللحظات التى شهد هيجل من خلالها تاريخ عصره . وكان من السهل أن يتخيل الكثيرون الأولوية للمنطق فى فلسفته بحكم الدور الهام الذى يلعبه . غير أنه من الواضح أولا أن المشاركة فى الحياة الالهية لاتصبح ممكنة إلا إذا تحققت الطائفية البشرية الكبرى بالفعل بين الناس فيما بينهم . والله محبة . وعلى ذلك فالاتحاد به يلزم أن يصبح الناس هم أنفسهم هذه المحبة التى هى بمثابة المحبة الآلهية المقدسة . وهو ما لايمكن أن يتحقق بحال إلا على المستوى التاريخى فى تنظيم فعلى لهذا العالم . ومن الواضح ثانيا أن الغرض الأساسى والمحور الرئيسى لفلسفة هيجل هو وصف ما ينبغى أن يحدث (تاريخيـا) معززا بالأسباب (المنطقية) التى تشير إلى استحالة أن يكون الأمر غير ذلك . ولهذا فالمنطق يأتى بعد التاريخ ويكفى أن نتابع عبارات هيجل وهو مدرس خاص فى بيرن وفرانكفورت لنراه يقوم : « فلنفكر فى الحياة » .[1]

1— Nohl (Hermann) : Hegels Theologische Jugendschriften S. 429

ولولا التمسك بأهداب الواقع التاريخي (الذى عاش فيه هيجل كفيلسوف) لأصبح من المستحيل على فلسفة هيجل أن تحقق الهدف الحقيقى لأى فلسفة . فالغرض من كل فلسفة هو فهم الحقيقة وجعلها متعقلة تماما. وليس دور الفلسفة هو إشاحة وجه الإنسان عن العالم الحقيقى وإنما تقود الفلسفة الإنسان إلى الاتفاق والتفاهم مع نفسه عند عثوره فى العالم على ما هو متجانس مع روحه . وإذا استوعبت الروح العالم بالتعرف على نفسها فى هذا العالم أحست بأنها فى مأواها الحقيقى وفى صميم بيتها .

وفى نظر هيجل أن العقل لم يقد إلى الثورة الفرنسية وإنما أدت اللحظة الحاسمة التى سجل فيها التاريخ وقوع الثورة الفرنسية إلى التبشير بأن الإنسان قد صار يعتمد على عقله وأنه راح منذ الثورة الفرنسية يخضع الحقيقة الواقعة الجارية من حوله لموازين العقل ومستوياته . والحدث التاريخى المتمثل فى الثورة الفرنسية هو الذى أبرز تحكم العقل فى الحقيقة . فمبدأ هذه الثورة فى رأيه هو الذى أكد أن العقل ملزم بالسيطرة على الحقيقة وبالتحكم فيها . وهذه العبارة بكل ما تضمنته من المعانى تعبر بنا إلى مركز فلسفة هيجل الرئيسى.(1)

وكان كوجيف قد اتخذ موقفا محددا إزاء فلسفة هيجل يفسر لنا اتجاهاتها ودلالاتها الأصيلة . واتضح من كتابه « مقدمة إلى قراءة هيجل » (سنة ١٩٤٧) أنه شرع أولا فى فهم « ظاهرية الفكر » لهيجل . وحاول ابتداء من هذا الفهم بالذات أن يتقدم إلى فلسفة هيجل بأكملها . وعدها كلها مجرد خطاب تأبين لنابليون بونابرت الذى حقق أروع أعمال الفكر والإدارة ومصير « الفكرة » . وقد ظلت الدولة البورجوازية الثورية النابليونية فى

1— Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution p. 6 :

جوهرها وتطورها حتى النهاية النموذج والقدوة فى عينى مدرس الفلسفة الذى وضع كتاب « فلسفة القانون » .

وامتلأت السنوات التى عاشها هيجل بعدد هائل من الأحداث التاريخية البارزة . ففى فرنسا يفلت الشعب من قيوده ويؤسس الأمة فيقتل ملكه ويقدم بقتله التضحية والفداء وينشىء الجمهورية . وفى انجلترا أسرعت عجلة الصناعة فى دورانها ولم يمض من تاريخها سوى بضع عشرات من السنوات ففرضت على الإنسان ضربا جديدا من الوجود وجذبته نحو صورة مختلفة عن الحياة وعن نشاطه فى هذه الحياة . أما ألمانيا وإيطاليا فقد انتهى الحلم فى الوحدة نتيجة العذاب القوى والألم الذى تبادله الأهالى فى هذه البلاد وأصبحت الوحدة الأوربية مطلبا تؤكده الوقائع وتحفظ له شرعيته .

وأوحى نجاح نابليون فى التنظيم بأن الدولة يجب أن تنهض كسلطة عليا ممثلة إدارتها وشرطتها وأمنها وجيشها وقدراتها على التحكم وعلى المركزية وعلى الإشراف على كل الشئون والمرافق . واستطاع نجاحه أن يجذب الآخرين نحوه وأن يجعل من تنظيمه قدوة لكل الدول الأوربية ونمطا يقاس عليه ويقارن به . وانطوت الثورة الفرنسية على مفارقة ضخمة خلاصتها أن هذه الثورة التى أرادت تحرير الناس والأفراد ردتهم إلى التنظيم العقلى للوجود . وأصبح التحول من نظام الممالك المعمول به إلى نظام الدول نموذجا تتطلع إليه البلاد الأوربية .

وبينما كانت هذه المآسى تدفع بالشعوب ضد الشعوب والجنود ضد كل الثمار وكل الكنوز والثروات طرأ على التراث الفكرى تغير حاسم وتعرض لانقلاب شديد عاونه على تحقيق مطالبه فى الوضوح . وأراد الجميع ابتداء من اسميث إلى شيلنج وبينهما كانط وغيره من المفكرين فضلا عن تلاميذ روسو

وجوته فى السياسة وأنصار التنوير .. أرادوا جميعاً ألا يفقدوا أى جانب من جوانب الواقعة والتصور معا .

ولم يشأ هيجل كأحد رجال التنوير من الصف الثانى أن يفرط فيما يقدمه هذا الخليط من الأحداث من الايديولوجيات والأفكار . بل وأصبح — على حد تعبير فرانسوا شاتليه — حافظ الأرشيف العبقرى [1] ولم يتقدم هيجل إلى الصفوف الأولى بحكم الشعور بالعجز المرتبط بوظيفته كأستاذ للفلسفة فى ألمانيا واكتفى بدوره الثانوى كجامع للافكار العقائدية وللاحداث فى عصره متتبعا جذورها القديمة المتعددة . وفرض عليه عصره كل الاهتمامات وخلق كل المهام التى تحولت إلى بعض حياته أى إلى جزء من حياته .

ولم تكن هذه المهام والاهتمامات فردية خاصة بفكره وتقديره وحسب بل امتدت إلى كل ما يمس كيان المملكة (الرايخ) الألمانية . فقد عانى عناء لا مثيل له من هذه الانقسامات النابعة من الأنانية المحضة لدى أبناء هذه المملكة . وتعرض بالتالى لنقد دستور المملكة وأظهر كل ماشهده من العيوب فى الروتين والفساد الإدارى . وكان ينال من قلبه كل ما يراه من الهزائم وضروب الذلة التى تمر ببلاده . ولم يكن يمكن أن يتحقق السلام والانسجام إلا إذا عثرت المملكة على الأنظمة التى تعبر عن حياتها الخاصة بها . ولم يتعارض الصراع الداخلى الدينى الذى كان يعانى منه « هيجل الشاب » مع هذه المشاغل السياسية ، لأن المشكلتين كما سنرى وجهان لضرب واحد من العناء الشخصى فى قلبه . وأعتقد أنه من المستحيل المشاركة فى العقيدة المقدسة إلا بقدر ما يسمح بذلك مقدار التعاون والمشاركة والشعور بالتضامن لدى الناس فيما بينهم .

1— Chatelet (Erancois) : Hegel pp. 7—8

والالتحام بالله لا يتحقق إلا على المستوى التاريخى فى صورة نظام إنسانى فعال فى هذا العالم .

ولم يكن هذا هو الوجه الوحيد أو المظهر الأوحد لاهتمام هيجل بالتقدم نحو التفكير المباشر فى شئون المملكة أو الرايخ الألمانى . بل كانت رغبته تمتد فتشمل الهجوم على الفلسفة العقلانية التى سبقت عصره وبقيت مستمرة إلى أيامه . لقد بقيت هذه العقلانية محصورة فى نطاق ضيق هو نطاق للوجود وظل تعاملها مبنيا على أساس المقولات الخاصة بالجوهر والعرض والمكان والزمان والكيف والكم وغيرها مما ينشىء ضروبا من « المطلق فى ذاته » بعدد المقولات نفسها . وتؤدى هذه العقلانية بصورتها تلك إلى تعارض تام وهى فاصلة بين الوعى الإنسانى والحياة الدنيوية . ويستحيل المجموع العضوى البشرى وفقا لهذه العقلانية إلى مجرد خضم عددى هائل من الوحدات التى لا ترى الحرية إلا لذاتها وفى ذاتها .

ولهذا كله كان الدور الذى قام به هيجل مزدوجاً . . فهو من ناحية تخلص من العقلانية التقليدية ليبسط الصلة بين العقل والحياة ويبيح فرص اللقاء . ومن ناحية أخرى جعل العقل نفسه وليد أحداث التاريخ الجارية من حوله ووضع بواعث النظام العقلى ذاته فى الحياة المحيطة به .

ولكن هيجل كان بارعا فى استيفائه لكل سبل الصدام مع الواقع . فقد آثر الصف الثانى كما أسلفنا القول وضمن تعليقاته عن الأحداث والوقائع والنظم من حوله بذرتين احداهما تحريض على التمسك بالوضع الراهن وتمجيد للمملكة الألمانية وثانيتهما هى الثورة العاقلة المستنيرة التى لاتلبث أن تبعث على القلق والسخط والتبرم . واعتبر هيجل أبعد ما يكون عن أن يمثل مايعرف باسم « فيلسوف الدولة » وهو الأسم الذى أطلق عليه فى العديد من الكتب . ولو فرضنا

انه استطاع أن يحصل على بعض التعزيز من جانب البيروقراطية البروسية الممثلة في حركة الاصلاح التي قام بها اشتاين فقد ظل موضع شك قوي وتخوف مستمر من قبل البلاط ومن قبل المحافظين القدماء . إذ لم يشأ هؤلاء أن يبدوا أي رضا عن الفيلسوف هيجل مؤلف فلسفة القانون سنة ١٨٢١ . والواقع أن هيجل حدد موقفه في هذا الكتاب نهائيا بمنهج جدلي صاعد من أسفل إلى أعلى ومن المحدود إلى اللامحدود . أي أن الانسان يجد سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود واللانهائي عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخي الوضعي . وهذا التحدد التاريخي هو الذي يضع شرطية الوجود الانساني لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التي يمثل كل منها كليا عينيا . وستصبح فلسفة القانون الطبيعي — أي العقلي — إذن فكر الدولة أو فكر الشمولية التي يتخطى الفرد نفسه في وسطها من حيث هو جزء منها يحاول أن يجعل من مصيره وجودا فعليا . وايجابية الأخلاق ذاتها هي حياة الشعب . غير أن فعل السلب ضروري ويمثل خاصية لازمة للارتباط بالجذور مع تلافي الاستمرار في قبول الواقع الخارجي ومع رفض الأشكال المحددة سلفا في الواقع الخارجي .

وقد اتضح من رأي هيجل في الشمول في هذا الكتاب أن الانسان يمثل في فرديته الخالصة حقيقة مجردة في أساسها . ولا تتكون الأنا العميقة للانسان في الحقيقة الا ابتداء من لحظة انتمائها إلى المجموعة البشرية أو الطائفة البشرية الكبرى المتضامنة فيما بينها . وبالتالي فمن المفروض ومن غير الجائز تفسير مقولات الحياة الاجتماعية الرئيسية في روح فردية أو تركيز كل القيم الاجتماعية في حياة الملكة ابتداء من فرد واحد . وانما يلزم تفسيرها ابتداء من انتماء الجزء إلى الكل ومن باطنية الجزء في الكل ، ولهذا كله لابد من تجاوز الانسان الفرد وتخطيه في الفلسفة الهيجلية .

ولا ينظر هيجل إلى المشكلة الأخلاقية من حيث هي طاعة لأمر مجرد وانما من حيث هي توافق مع المصير . وذلك لأن الانسان ملزم بقبول نفسه كمعطى تاريخي أو معطى محدد بالشكل الذى وهبه له التاريخ حتى يشرع فى الارتفاع قليلا قليلا وشيئا فشيئا فوق الحتمية التى تضمه وتكتم أنفاسه .ولهذا فالحرية عند هيجل فعل التحرر الذاتى أى فعل التجاوز والتخطى .

ويتعين أن تكون الأخلاق أخلاق مجتمع بالضرورة . لابد أن تنزرع الأخلاق فى قلب مجموعة من الناس ولا يمليها فرد بذاته .القوانين الأخلاقية تعبر عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة المجموعة فى عبارات وضعية ، وتتقدم الأخلاق وتنمو مع استمرار التحول فى البناء العينى الماثل للمجموعة البشرية ذاتها . بل وليست تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة سوى تعبير تقدمى عن الوعى الذاتى الموجود بمقدار عدد البشر الموجودين فى العالم. ولا يحدث التقدم أو التطور بالصدفة وانما يحدث وفقا لقوانين الجدل .

ولم تملك الكنيسة اللوثرية ازاء هذا كله الا أن تقوم بالحكم على كتاب فلسفة القانون بأنه كتاب خطر سنة ١٨٢٧ . وأوصدت أكادعية برلين الباب فى وجه المؤلف الفيلسوف .

بقيت مسألة الدين . ومن الواضح أن هيجل رجل متمسك بدينه وكان متوقعا أن يصبح قسيسا لولا فضل مهنة التدريس التى عشقها منذ شبابه . فلاريب فى أن موقفه أصيل مرتبط بعقيدة مبنية على دراسةطويلة عميقة . وكان ديلتى Dilthey قد أكدفى مقال لهأن هيجل لم ينشأمتأثرا بكانط وفيشته وشيلنج ولكن فكره وليد وحدة وجودصوفية.وفى رأيه أن نسقه الفلسفى انبنى بطريق التعقل والتبلور ابتداء من بصيرة بدائية .وأكد جان فال أن فلسفة هيجل نتيجة لأزمة دينية حادة ولتأمل عنيف لشقاء الانسان أمام قواه الطبيعية .

وذهب اشتاينبوشيل Steinbuchel في كتابه عن المشكلة الأساسية في فلسفة هيجل إلى أن الفلسفة عند هيجل تنزع في أساسها إلى اعادة تكوين الطائفة الإنسانية الكبرى . ولذلك فمذهبه الفلسفي وليد هذه الحقيقة وناتج عن بحثه المستمر حول الشروط الضرورية من أجل تأسيس هذه الطائفة الإنسانية الكبرى . أما هايرينج Hearing فقد ألغى كل الافتراضات التي تؤكد انتماء هيجل إلى الصوفية أو الرومانتيكية . وفي رأيه أن أساس الفكر الهيجلي يكمن أصلا في حاجته إلى العثور الفعلي على الاحتكاك بالحقيقة التاريخية العينية .

غير أننا لا نملك إذا قرأنا مقدمة كتابه عن « ظاهرية الفكر » إلا أن نسلم بأن هيجل كان وسيظل خصما قويا للنقدية الكانطية والحدس الرومانتيكي عند شيلنج والمثالية بصورتها عند فيشته . وقد تحددت الهيجلية كلها بناء على موقف تاريخي محدد واضح قائم على امتداد تراث تاريخي قديم للميتافيزيقا يضم بين دفتيه العقلانية الأغريقية والأبحاث الدينية التي انتهت عند بطلين أساسيين هما جاليليو وديكارت ثم الفلسفة العقلانية التقليدية . ومنذ لوثر أصبحت ألمانيا مسرحا لصراع بين تصورات عميقة وايديولوجيات متنوعة جرتها في النهاية إلى الإشتراك الفعلي في عصر التنوير .

ويبدو أن هيجل لم يستبق أي ذكريات طيبة عن السنوات الخمس التي قضاها في معهد توبينجن الديني البروتستانتي . وكتب هيجل عن تلك الفترة يقول إنه لن يكون في العالم قوم أشد تمسكا ووفاء للبروتستانتية من هؤلاء الناس . ويبدو في رأيه آنذاك أنه لن يمكن دفع أي هزة إلى قلب هذه الديانة الرسمية ما دامت وظيفتها جزءا من مهام الدولة . وقد قيل إن هيجل كان مبالغاً في احتقاره لرجال الدين في توبينجن لأن الكثيرين منهم كانوا شخصيات هامة

ذات قيمة معروفة . فالمدير المشرف على المعهد فى ذلك الوقت كان يسمى اشنورر Schnurrer وكان عضوا بالمجمع وعلى معرفة شخصية وثيقة بروسو . ومعظم مدرسى الفلسفة هنالك كانوا من المعجبين بكانط وبروسو. ولكن يبدو أن الموقف الدينى الرسمى حينذاك كان يجعل من الفلسفة عدوا للدين .

وهنا أيضا وقف هيجل بالمرصاد للنزعة العقلانية . فلم يشأ أن يقبل الانفصال التقليدى بين العقل والحساسية . واعتقد أن الدين أو الأخلاق إذا اعتمدت على العقل وحده دلت على منتهى الجهل بالحقيقة الإنسانية . وإذا تألفت العقيدة الدينية من مبادىء مذهبية وقواعد عقلية مسلسلة كانت أقرب ما تكون إلى حشو الذاكرة وأضعف ما تكون تأثيرا فى الفعل الإنسانى. وذلك مثال للديانة الموضوعية التى تنبع من صميم العقلانية الدينية والفلسفية والتى تتعارض تماما مع الديانة الحقيقية وهى الديانة الذاتية ، فالديانة الذاتية لا تدخل فى علاقة مجردة مع الذات الإلهية عند تقبلها للحقائق النظرية وإنما تندمج معها اندماجا قلبيا خالصا وقلما تستعين بالذهن . ولا شك فى أن الشقاء البالغ الذى يحيط بالإنسانية فى عصره كان وليد الانفصال بين الدين والحياة فى رأيه . بل لقد تقطعت كل السبل التى تربط الأرض بالسماء وتحقق الوصل بين المحدود واللانهائى . والعلاج الحاسم لذلك هو اعادة مد الدين إلى كل أبعاد الحياة . وعلى الدين فى النهاية أن يتخطى ويتجاوز المطالب الفردية ليبلغ روح الشعب ويشارك فى حياة روح الشعب .

وقد عاب هيجل على المسيحية فى عصره احتفاظها بالتصورات اليهودية . وعاب عليها أيضاً التركيز على التخويف بالموت والتهديد المستمر بالحياة الآخرة . فهذا يدفع الإنسان إلى التخلى عن الاهتمام الجاد الحقيقى بالحياة الدنيوية . وانتهى هيجل إلى ضرورة انهاء الملامح التى تجعل من المسيحية

ديانة شخصية أو ديانة خاصة . وأكد الحاجة الماسة إلى استبعاد كل العوامل التى تؤدى إلى الزيغ لاتاحة الفرص والمجالات أمام الازدهار الطبيعى لتلقائية الإنسان .

وحذر هيجل من العودة إلى وضع أشبه بوضع اليهودية فيما سبق. واليهودى من حيث ماهيته وجوهره غريب معزول . وليس لدى اليهودى يقين ذاتى إلا بوجوده الفردى . وكان إبراهيم الخليل هو ذاته الموضوع الأوحد بالنسبة إلى نفسه والشاغل الأكبر لذاته . ولا اعتماد لليهودى على أى صداقات ، وتقوم علاقات اليهودى بمن عداه على أساس الحذر من الآخرين أو الحرص على اخضاع الآخرين . ولا يستطيع اليهودى إلا أن يرى وجها سلبيا وحيدا لعلاقته بالله . بل وتوجد هوة لا يمكن عبورها بين الله والانسان اليهودى . فليس الاتحاد بينهما حقيقيا كما أن العلاقة بينهما علاقة برانية قانونية أملتها النواميس . وتتمثل هذه العلاقة فى قانون مؤداه أن إسرائيل عبد للاله ياهواه وأن ياهواه عبد لإسرائيل . وبما أن اليهودى لا يرى فى العلاقات بين الناس سوى علاقات بين أشياء فهو لا يلمح أى سبيل لإمكان إقامة علاقات حقيقية مع هؤلاء الناس. واله اليهود عدو لاله كل أمة أخرى سواهم بالضرورة . وهو خصم لدود لأى معبود عند أى شعب آخر . بل ان نفس اليهودى نفسها لا تقبل نفسها بحال وتظل دائما منشقة على ذاتها عدوة لروحها[1] .

والثورة على اليهودية ضروريه لعدم الارتداد نحو الـكبثية . ومصير الشعب اليهودى أشبه ما يـكون بمصير ماكبث Macbeth — فقد خرج من الطبيعة واعتمد على عنصر غريب عنه ووضع فى خدمته كل قداسات الطبيعة

1— Nohl (H.) : Hegels Jugendschriften S. 148—153

الانسانية . ولم يلبث فى النهاية أن هجره آلمته لأنها كانت مجرد أشياء بالنسبة إليه وبقى هو عبدا لا تنتهى عبوديته.

والعقلانية التقليدية تبعدنا عن الوحدة فى الفلسفة بنفس الطريقة التى تبعدنا اليهودية بها عن الوحدة فى الدين . ولابد من التحول عن العقلانية الموروثة ورفض اليهودية كصورة من صور الفزع الذى لا يوحى بالشفقة أو بالدلالات المعنوية .

وورثت المسيحية الرسمية عن اليهودية ذلك الفصل المطلق بين المؤمن والفيلسوف ، ومن الضرورى حذف هذا الفصل ورفعه تماما . ولابد أن يصبح الايمان قابلا لأن يكون موضوعا عقليا للتفكير كما يلزم أن يصبح الذاتى قابلا للتفاهم والاتفاق مع الموضوعى . وأخطر شىء على الدين هو الابتعاد عن التجربة الذاتية .

الواقع أن الهجوم الشديد الذى قام به هيجل ازاء الدين فى عصره لم يمنع الكثيرين من الاعتقاد بأن الهيجلية هى مسيحية أخرى جديدة تحت اسم الجدل، وتكلم الكثيرون عن هيجل بوصفه نوعا جديدا فذا من الفلاسفة المسيحيين .

وباختصار يمكن القول بأن هيجل استطاع أن يوازن بين الثورة والمهادنة فى أقواله الأجتماعية والسياسية والدينية . فاحتفظ بطابع يمالىء الوضع القائم وبطابع ثورى دفين قادر على النفاذ إلى الأعماق وعلى بلوغ المرحلة التى يدفع فيها الشباب إلى السخط والقلق بدون أن يتعرض لأكثر من لوم عابر من قبل السلطات . وكانت هذه فى عصره هى الثورة الوحيدة الممكنة والضرورية أيضا .

الفصل الخامس

الحرية فى فلسفة هيجل

يقال عن هيجل إنه زرع شجرة الحرية بمعاونة صديقه الشاب الجامعى شيلنج فى مدينة توبينجن بألمانيا احتفالا بالثورة الفرنسية . وقد تكون هذه الواقعة حقيقية أو غير حقيقية ..ولكن فيلسوفنا لم يكذبها قط ولم ينكرها أو يرفضها . واشتهر هيجل بالحماس للحرية والأخاء فى النادى السياسى الذى أنشأه شيلنج فى جوتنجن .

والحقيقة أن هيجل ظل مؤمنا بالحرية إلى آخر حياته وبقى يتحرك فى إطار ما تمليه عليه هذه الحرية بمفهومها الذى يضمن التقدم ولا يرفض الواقع ويجرى مجرى الثورة الثابتة المشتعلة .

ولم يشأ هيجل أن يبقى فى دائرة التحليل التصورى واعتمد على منهج يتفرس فى الحقائق العينية . والحرية نفسها لا تظهر إلا مرتبطة بمبدأ ظهور الشىء المعروف . فى الفعل المعرفى ندرك الشىء فى ذاته ولذاته . ويكمن الإثبات المضمر بأن الحقيقة هى الكشف التقدمى المستمر للفكر أمام نفسه فى أساس كل الأنساق و كل المواقف العملية على السواء . وانعكاس الفكر على نفسه هو مركب الحرية والضرورة. ويفترض هيجل أن الذات عند رجوعها إلى نفسها سرعان ماتتبين أنها تستمد كل توافقها واتساقها من هذا الاثبات المضمر المشار اليه وأنها متوقفة عليه . فالحرية ليست معطى خالصا بريئا ولكنها تفترض مقدما أن الحقيقة هى الكشف المتصل للفكر أمام نفسه . وذلك لسبب بسيط وهو أن الحرية نفسها لا توجد إلا عند بدء اكتشاف الأشياء . فالحرية أصلا

ليست تصوراً مجردا بل هى حقيقة تتبدى شيئاً فشيئاً مع ظهور الأشياء واستمرار تكشفها . ولذلك فالتحليل الهيجلى يعتمد على الحرية أولا لأنه تحليل مبنى على وضعه فى نسق الوجود ويعتمد ثانيا على الضرورة لأن هذه الحرية ذاتها لا تملك اطلاقا رفض ذاتها أو التنكر لذاتها وبالتالى لا تستطيع أن تخرج على الشروط الخاصة بموضوعيتها .

أو بعبارة أخرى يمر الوعى الإنسانى بتجربة خاصة عند اكتشافه للحرية وهو بصدد الالتحام مع الحقيقة . فالوعى الإنسانى ملزم أولا بأن يثبت ذاته كأنه هو نفسه أول مضمون للوعى حتى يحتفظ بالقيمة الموضوعية لنقطة انطلاقه أى أن الوعى يحيل ذاته إلى موضوع لنفسه فى أول مروره بالتجربة . فهو يجعل نفسه موضوعا لنفسه لكى يخطو أول خطوة نحو اكتشاف الحقائق ولكى يضمن الموضوعية . ويحدث نفس الشىء عندما يستوثق الوعى أنه لا يجد ثانيا ما يستند إليه كحقيقة موضوعية معطاة مباشرة سوى نفسه وحدها . ومعنى هذا أن الوعى يتخذ نفسه موضوعاً لنفسه ومضمونا لتجربته فى أولها كما أنه لا يجد سوى نفسه كحقيقة موضوعية وكمعطى مباشر يستند إليه . ثم انه ثالثا لا اختيار له فى رفض هذا الموقف الأولى الذى يمر به كخطوة ضرورية وأساسية للموضوعية .

والحرية عند هيجل هى هى هذه التجربة ، إذ تعنى الحرية عنده الوعى بالنفس بدون تقييد أو الوعى المنطلق غير المقيد بالنفس . الحرية عنده هى اختفاء أى شىء يحد من النفس وعدم ظهور أى عنصر معارض للنفس . الحرية هى الوعى بالنفس بغير وجود أى لا ــ نفس . وأشار هيجل فى علم المنطق إلى أن الحرية تعنى أن الشىء موضوع الوعى هو الوعى نفسه أو أن الموضوع الذى تتناوله النفس هو نفس ثانية . ذلك أن الحرية بالضرورة هى الشعور بعدم حضور أى شىء عداها والسجن فى المحدودية هو حضور أى شىء سوى ذاتها .

وتستحيل النفس إلى نفس ثانية من خلال فعل المعرفة والإلمام بالأشياء . وهذا الفعل هو الذى يعرى الشيء من موضوعيته الوهمية ويظهره بأنه بطبيعته أنانى. وتحول النفس إلى نفس ثانية على هذا النحو عن طريق فعل المعرفة هو الخلاص من المحدودية . وبهذا يصبح الوعى بالنفس على أنها خالصة من أى قيود وعيا لا محدودا أو وعيا منطلقا . وهنا تقف الذات العارفة وحدها مع نفسها فى السكون بلا اى معارضة من اى شيء غريب غير نفسها . وهذا الوعى « بالوجود فى وحدة مع النفس » Bei sich selbst sein وهو على التحديد ما يعنيه هيجل بوعى الحرية .

وهذا الوعى بالحرية هو أول خطوة معرفية أو الأساس المعرفى الضرورى. ومن هنا يبدأ المشروع المعرفى كرحلة فى الخلاء حيث لا يحدنا شيء من أسفل أو من أعلى ونقوم فى عزلة بمفردنا على حد تعبير هيجل .

وعلى هذا القياس يعد تقدم المعرفة الذاتية للفكر ونموها فى التاريخ قابلا للوصف بأنه تقدم للوعى بالحرية على نفس المنوال . وهذه هى العبارة التى اعتاد هيجل تكرارها كلما تعرض لفلسفة التاريخ فى محاضراته . ففى رأيه أن نمو المعرفة الذاتية للفكر فى التاريخ هو نفسه النمو فى الوعى بالحرية . والوجود فى وحدة مع النفس هو تعريف الوعى بالحرية . وأعلى حرية هى التنبه إلى النفس كوجود لا محدود . والمطلق نفسه الذى لا يتاح للناس على المستوى النظرى يعطى ببذخ وبكل ملاء خلال فعل الحرية وأثناء المران عليها . وبمجرد تكوين الفرد لنفسه كارادة حرة وبمجرد اختياره لمصير انسانى معين وخلاصه من بقية التعيينات الممكنة . . . يصبح هذا الفرد أعلى من الظاهرات . وذلك لأنه بهذا يخرج من حدود نسبية الموقف ويلحق بالتعين المتكامل . وهذا التعين المتكامل هو أن يكون الفرد نفسه هو العقل الفاعل . وبحكم كون الإنسان مخلوقا

ميتافيزيقيا فى حقيقته فهو لا يتحقق ولا يحقق ذاته إلا فى المجال العلمى .

ومن الملاحظات التى نسترجعها هنا أن هيجل كان صديقاً شخصياً لكل من هيلدرلين الشاعر وشيلنج الفيلسوف الرومانتيكى . بل لقد كان هذان — الشاعر والفيلسوف — رفيقى غرفته بالمعهد البروتستانتى فى توبينجن لمدة خمس سنوات .

ومنها أيضا أن هيجل كان مولعا بمسرحية سوفوكليس عن أنتيجون وكان يراها أصلح شىء كمقدمة لكل دارس للفلسفة ، وقد ترجمها شعرا عن اليونانية وهو طالب جامعى .

ولم يكن هيجلا متعسفا فى انتقاله المفاجىء من الكلام فى الموضوعات السياسية التاريخية إلى الحديث عن موضوع أدبى فى الجزء الأخير من ظاهرية الفكر . ويوجد رباط جدلى بين الطرفين . والواقع أن هيجل قرأ فى هذه المسرحية تصويرا للتحلل الذى أصاب العالم الاغريقى ، وهو تحلل ناشىء عن انفصال القانون الانسانى عن القانون الالهى . ولم تشأ أنتيجون أن تعترف بغير الأعباء الأسرية ولم تجد أى واجبات سوى الواجبات الأسرية ، وصارت قرارات وأوامر كريون بمثابة اندلاع جذوة العنف الانسانى العارض فى عينيها . ولم تر أى ضرورات فى جانب السياسة أو فيما تمليه ظروف السياسة . وأحس كريون بأن ثمة شرا فى تصرف أنتيجون لأنه يعبر عن تمرد اجرامى . فهو — أى كريون — لم يستطع أن يتبين أى فرق بين أوامر الله التى تجسدت فى الأسرة وقوانين المدينة . والواقع أن الصراع نشب بين أنتيجون وكريون (قريبها الذى أصبح وارثا للعرش بعد وفاة أبيها أوديب وأمها واخوتها الاثنين الذكور ولم تبق لها سوى أخت واحدة هى إيزمين) بحكم عدم استمرار

اتفاق قوانين المدينة أى قوانين العقل الكلى مع قوانين أحد الأماكن أو أحد العصور المعينة .

وفى رأى هيجل أن عدم التوافق والالتقاء بين قوانين الانسان وقوانين الله يؤدى إلى هدم إحداها للأخرى كأنها حقائق متعارضة . ويؤدى الطابع الجدلى للصراع إلى نتيجة مختلفة عن النتيجة التى توقعها الطرفان بل ولعلها تتعارض تماما مع النتيجة المنتظرة من وراء الصدام .

والنتيجة التى تظهر بعد هذه المأساة ترددها الجوقة وتشير إلى أن شيئا ما لا يعلو على القانون وأن القانون هو القيمة العليا .

ويتعرف الفرد على نفسه برغم ذلك بوصفه الحقيقة الوحيدة التى تواجه المصير . وبرغم انحلال وتهدم العالم الأغريقى فقد حقق هذا العالم فى انحلاله وتهدمه تقدماً معينا لأنه أفسح المجال أمام الفكر لبلوغ فكرة الذاتية .

وبرغم كل ما يبدو بوصفه المحرك الحقيقى لاهتمام هيجل بمسرحية أنتيجون فهناك عوامل يلحظها كل قارىء كامنة فى صميم قالبها وروحها وهى التضحية الإرادية بالحياة مع الاحتفاظ بالسكينة المؤلمة التى تبعث على الفكر والتأمل . فقد أرادت أنتيجون أن تعارض قرار كريون لأعتقادها فى دنس هذا القرار . وإذا تحققت إرادتها على هذا النحو واتخذت هذا الرأى لم يعد من السهل ولا من الممكن تعديله أو تغييره . ولو أثنى عزمها الملك نفسه ذلك الطاغية الجبار أو أختها الرقيقة المخلصة ازمين .

وعلى ضوء هذا الموقف النهائى يتحدد التوسط الذاتى كتحديد ذاتى ، والتحدد الذاتى هو التحرر . الضرورة هى التحديد أو التعيين بواسطة « الغير » . وعندما ينشىء التعيين أو التحديد بواسطة الغير تلك الضرورة التى لا ترى

النفس سبيلا لسواه يستحيل هذا التعيين نفسه إلى تعيين ذاتى أو تحديد ذاتى أو اختيار ذاتى . وعبر هيجل عن ذلك بقوله : «الحرية هى صدق الضرورة ».

والحرية هى عدم التحدد بواسطة الغير . ولكن كيف يكون الأمر إذا كان هذا الغير هو نفسه الأنظمة القائمة التى هى نفسها تجسيداً للحرية مثل الدولة والمجتمع والأسرة ؟

الواقع أن القوانين هى شروط الحرية . وعندما يحكمنى القانون أكون محكوماً لما هو كلى . والكلى الذى يحكمنى هو ما أسقطته بنفسى على هذا العالم . وبالتالى أحكم نفسى بنفسى فى ظل القانون وأكون حراً . وصدق القانون هو تجسيد الكلية وهو تجسيد ارادتى ونفسى .

والواجبات الأسرية المفروضة على الشخص بحكم عضويته فى الأسرة أو الواجبات المفروضة بحكم عضوية الفرد فى المجتمع أو فى الدولة لا تعد تحديداً أو تقييدا للحرية وإنما هى تجسيد لهذه الحرية ، ولا تعنى الحرية اختفاء القوانين وزوال تحكم القوانين وعدم وجود أى نوع من أنواع الضغوط وإنما تعنى أن يتعين المرء بنفسه ذاتياً بحكم قوانينه وعلى أساس من قوانينه . وطاعة قوانين الدولة أو الأسرة هى طاعة المرء لنفسه وهى التحقق الفعلى لحريته . والنظر إلى الزواج على أنه حد للحرية يعد من أكذب النظرات لأن الفرد يعثر على حريته وعلى تحرره بالزواج .

ولا ينبغى النظر إلى الحرية فى أية صورة من صور التلقائية ولا يجب اعتبارها معطى مباشراً من معطيات الوعى . فالحرية وفقاً لمفهوم هيجل ثمرة جهد طويل وعناء بالغ للنفس ونتيجة صراع ضد الطبيعة . ويفترض علم المنطق أن الفكر يتقدم خلال المقولات المتنوعة التى يستخدمها من أجل القيام بالحركة التى لا غنى عنها لتحقيق الحرية تحقيقاً فعلياً ولتصير به واقعا . فالحرية

هنا تتقدم عن طريق المقولات ولا تنبثق فى أى ضرب من ضروب التلقائية . وهى لذلك عملية من عمليات الخلق الذاتى المتحقق بواسطة التجاوز والتخطى شيئا فشيئا للاشكال التى تبزغ من خلالها .

وإذا تطلعنا إلى مفهوم الحرية عند هيجل بنفس المنظور الذى سبق أن أجريناه حول موضوع الدين وموضوع السياسة لوجدناه يتعرض لنقد شديد بوصفه مفهوما رجعيا من ناحية ولنقد لا يقل عنه شدة بوصفه شديد التحرر والإنطلاق وبوصفه تحريضا مستمرا على الثورة من ناحية أخرى . فهيجل هو دائما هيجل بكل جوانبه التى تحبذ أقصى الأطراف وتوحى بكل الأضداد وتتسع بالتالى لأحكام جائرة إذا لم نضع دائما فى اعتبارنا أنه قد وازن دائما بين المتقابلات الفكرية ووازن دائما بين الآراء فى وضعها النسقى بالنسبة إلى مذهبه الفلسفى على أساس أن التاريخ وحده سيلتقط الخطوط الأصيلة فى مجموع مواقفه ليبلغ بها رسالته التى لولا التعقل والتروى لما أمكن توضيحها للناس بالشكل المناسب فضلا عن النطق بها فى العهود الملكية البروسية . وقد لاحظ جان ﭬال شيئا من هذا حين قال عن هيجل أنه عندما وضع فلسفة الظاهرية كان فى الحقيقة يريد أن يضع فلسفة النومين أو الشىء فى ذاته[1] .

ولا أريد فى الواقع أن يفهم من ذلك أننى أحاول ابراز التعارض بين الجوانب الهيجلية . فالغرض الأساسى لهذا الاتجاه الذى أعتمد عليه فى توضيح أفكار هيجل هو الكشف عن أسلوبه هو نفسه فى محاولته المتصلة فى كل نقاط فلسفته من أجل استكشاف اللامعقول ولضمه إلى عقل متسع بحيث يبقى

1— Wahl (Jean), Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. p. 93.

الشغل الشاغل لعصره ولكل العصور من بعده . وهذا هو المنظور الذى أطل منه ميرلو بونتى على أفكار هيجل وفلسفته[1] .

ولكن المهم هنا هو أن ندرك ملامح وخطوات أساسية تمر بها الحرية .

فأول ما تبين هيجل الحرية وأدركها كان لا يزال يراها كمعنى مرتبط أساساً بالثورة الفرنسية . أو بعبارة أخرى استشف هيجل معنى الحرية من التاريخ نفسه ممثلا فى أحداث الثورة الفرنسية وصعد بها إلى مجالات الثقافة الألمانية الخصيبة . وبالتالى أدى تحقق الحرية الصحيحة إلى نقلها من مستوى التاريخ إلى داخل آفاق العقل . ويقول هيجل إن الحرية تدع مجالها الحقيقى الذى تقضى على نفسها بنفسها فيه (أى الفترة التاريخية الخاصة بالثورة الفرنسية) لكى تنتقل إلى أفق جديد وهو أفق العقل الواعى بنفسه .

وقد شرحنا فى مطلع هذا الفصل وضع الحرية بالنسبة إلى المعرفة وبالنسبة إلى الوعى الذاتى حين تستقر فيه الحرية شيئاً فشيئاً مع ظهور الوعى بالأشياء التى يتعرف عليها وهو بصدد المعرفة العقلية . وليس موضوع التفكير هو الأنا المجردة فالوعى المفكر وعى ذاتى حر . والواقع أن هيجل حين يتعرض لتعريف التفكير بهذه الصورة يضع أساساً من أسس فلسفته . وهذا يدل على اقتران مفهوم الحرية عنده بصلب جوهر فلسفته عن التفكير العقلى إلى جانب اقترانه بالتاريخ فى نفس الوقت . ولا يجعل التفكير من الأنا المجردة موضوعة كما سبق القول . ولكنه يجعل موضوعه الوعى الذى يعرف أنه جوهر هذا العالم . أو بعبارة أخرى يتألف التفكير من معرفة أن العالم الموضوعى فى الحقيقة عالم ذاتى وأنه عبارة عن « موضعة الذات » . وإذا فكرت الذات حقيقة استوعبت العالم كأنه عالمها . ويصبح لكل شىء شكله الحقيقى بحسبانه

(١) الديدى : القضايا المعاصرة فى الفلسفة ص ١٨٦

شيئاً مستوعباً أى بوصفه جزءاً من تطور الوعى الذاتى الحر .

وفى التفكير يجد المرء نفسه حراً لأنه لايكون كذلك فيما عداه وإنما يبقى ببساطة معزولا مع نفسه . ويبقى الشىء موضوع التفكير فى وحدة غير منقسمة هى وجود المرء لذاته . ويعد الاجراء الخاص بالاستيعاب والإحاطة بالشىء إجراء فى محيط نفس المرء .

وينم هذا التقدير الجديد للحرية عن أن هيجل يربط هذا التصور الأساسى بالمبدأ الخاص بشكل معين من أشكال المجتمع . فالمرء الحر هو ذلك الذى يظل برغم وجوده مع الآخرين منفرداً بذاته وحيداً مع نفسه ممسكا بتلابيب وجوده على نحو ما هو عليه كأنه ملكية خاصة به لا منازع فيها . ولذلك فالحرية اكتفاء ذاتى واستقلال عما هو فى الخارج . وإذا لم تكن الحرية سوى ذلك وكان كل ما هو من الخارج يحد حرية المرء فلا شىء تتحقق فيه الحرية سوى التفكير والارادة نوع خاص من أنواع التفكير ، والحرية ماهية الوعى . والانسان بدوره حر لقدرته الدائمة على الانسحاب من حركة الوجود ومن الحيوية والمعاناة إلى ما هوية الفكر الخالصة .

وبطبيعة الحال كما أظهرنا فى مطلع هذا الفصل لايلبث هيجل أن يرتد عن ما هوية الفكر الخالصة ويعود فيقرر أن الحرية فى التفكير تعد الفكر الخالص صدقه . ولكن هذا يحتاج إلى الامتلاء العينى بالحياة . ولذلك فتلك الماهوية الخالصة للفكر هى فكرة الحرية لا الحرية الحقيقية ذاتها . وفكرة الحرية تلك مرحلة عابرة انتقالية فى تطور العقل نحو الحرية الحقيقية . ولا يبلغ المرء هذه الحرية الحقيقية إلا عندما يفارق الحرية المجردة وينفذ إلى العالم بوعيه الكامل بأن هذا العالم هو عالمه الخاص به وحده . وبهذا تنقلب هذه الأوضاع السلبية الخاصة بالوعى الذاتى للحقيقة إلى أوضاع إيجابية . ذلك أن الوعى الذاتى لم يعن حتى ذلك الوقت إلا باستقلاله وحريته بعيداً عن العالم الفعلى الخارجى . ولكن الوعى

الذاتى يكتشف العالم كعالمه الجديد الخاص به وحده وكعالمه الحقيق أيضاً الذى يمثل فى بقائه واستمراره مصلحته وموضع اهتمامه والتفاته . وعندما تدرك الذات العالم كحاضرها وصدقها تتأكد عندئذ من اكتشاف نفسها والعثور على نفسها فى ذلك العالم .

وهذه العملية هى نفسها عملية التاريخ ، فالتاريخ سير نحو الدولة والوعى الذاتى لا يبلغ حريته فى صورة « أنا » ولكن فى صورة « نحن » أى فى صورة مجموعة متحدة متعاونة . وتتحقق الحقيقة التاريخية الخاصة بصورة « نحن » فى حياة الأمة .

الفصل السادس

تطور هيجل في حياته

ليس من السهل أن يتابع المرء تحولات هيجل الفكرية في حياته بدون الالمام حقيق بفلسفته . فهو يقدم من النظريات ومن الآراء ما ينتهي إلى تعديله أو تغييره أو تبديله . وهي كلها تحتاج لقدر معين من معرفة هيجل من أجل تمييزها وإدراكها ومن أجل الألمام بالفروق فيما بينها. ولهذا توخينا أن نؤخر الكلام في هذا الموضوع إلى أن تتضح جملة المواقف الهيجلية بصورة تيسر الألمام بالتطور الذي جرى في نظرياته وآرائه وروحه خلال سنوات حياته .

ويبدو أن صحته في شبابه الأول لم تكن تساعده كثيرا على الإنطلاق والحبور البريء . واعتاد هيلدرلين Hölderlin أن يرى فيه الإنسان الوديع الهادىء الذي يؤمن بالأمر الواقع . وتمسك طوال حياته بالجدية وروح العمل والنظام وأخذ الأمور بالتدريج وبالترتيب . غير أن هذا كله لم يقتل شغفه بالمطلق وهيامه بالتطلع إلى عالم العقل والروح والكلية . وظل يؤكد إلى أخريات أيامه أن الشرط الاول لدراسة الفلسفة هو الشجاعة في الصدق والاعتقاد في قوة الروح . ولهذا غالباً ما كان يترجم شعوره بالوجد إلى أساس نظرى مبنى على العقل . ولكنه لم يخل أطلاقا في أى لحظات حياته من هذا الطموح نحو العالم الفسيح اللامتناهي . وكأنما تملكه نزوع نحو أيام العالم القديم عندما كان كل شخص يجوب في الارض كأنه أله على حد تعبير هيلدرلين أيضاً عنه. وبدأ العالم في نظره حينذاك كأنه مجرد مظهر أو تعبير لحياة لا نهائية تنبع من أعمق أعماقه . وود لو عاش كطفل تحنو عليه أمه الطبيعة أو لو عادت اليه روح

طفل يعيش فى اتصال مباشر مع الطبيعة . ولـكن تميز هيجل أيضاً إلى جانب هذه الحساسية الشعرية والدينية بذكاء لماح وضىء .

ولا تلبث هذه النغمة الذاتية أن تطغى على تفـكيره فى أفرع العلم المختلفة. ونستطيع أن نستشف هذه الإرادة فى الشمول الـكلى من المواقف التى بدرت منه ازاء جملة العلوم الفلسفية كما نستطيع أن نستشفها من المامه الـكبير بأفرع المعرفة . ولم يقض أوقات شبابه إلا فى التحصيل والقراءة والتزود من كل ما امتاز به عصره وعصور السابقين فى حقل الفلسفة والتاريخ والمنطق والاخلاق. ولم يحط إنسان باليونان وتاريخها وحضارتها وفـكرها وأدبها كما أحاط به هيجل . وخصص ساعات طويلة من وقته للقراءة . ولم يخفف الاطلاع على مؤلفات ليسنج والتمعن فى كتاباته من سحر اليونان بل زاده اندفاعا وشغفا مرة أخرى بالادب والفلسفة اليونانيين .

ولم يـكد هيجل يظفر بساعات من المرح والسرور والغبطة إلا بعد أن صار أستاذا للفلسفة واستقر به المقام فى المهنة التى كان شغوفا بها طول حياته. وأمكنه حينئذاك فقط أن يتردد على المسارح وعلى الحفلات وأن يقبل على بعض اللهو والرحلات وأن يحضر العزف الموسيقى وأن يزور المتاحف وأن يشارك بعض الشىء فى الحياة العامة .

أما فى شبابه الاول فقد انصرف إلى قراءات طويلة واطلاع وافر فى مجالات الادب والفلسفة والتاريخ والشعر . ومن المعروف أن هيجل نظم عددا من القصائد أهدى أهمها إلى صديقه هيلدرلين الذى رغم تعادله معه فى السن لم يـكف عن التأثر به والاستفادة من خطواته الشعرية والفكرية . على أن اعمق التأثير فى شخصية هيجل جاء من قبل فلسفات التنوير والنزعات الإنسانية

الإغريقية ومن قبل الرومانتيكية الوليدة فى أيام شبابه ممثلة فى أشعار كلوبشتوك وفيلاند .

ولا شك فى أن « كتابات الشباب » هى أكبر معبر عن الدلائل الاولى فى التطور الروحى لهيجل اثناء مراحل التعليم وبعدها [1]. وقد اوحت هذه الكتابات الاولى للاستاذ اشتاينبو شيل بأن هيجل بدأ حياته على اساس مخطط رئيسى لإعادة تكوين الإنسانية . ونشأ نسقه الفلسفى نتيجة لبحث الظروف الضرورية لا رساء القواعد والاصول للحياة البشرية .

وكان جان ڤال قد ذهب فى كتابه عن « شقاء الوعى فى فلسفة هيجل » إلى ان التجربة الدينية تحتل موضع القيادة فى فلسفة هيجل . اى ان التفكير فى التجربة الدينية يوجد على راس الموجهات والمبادىء فى فكر هيجل . ولكن لا يلبث المرء ان يلاحظ ان هيجل برغم احتواء جوانب من فكره على عناصر دينية ورغم وضعه للدين ضمن لحظات الروح المطلق لم يكف عن ابداء انكاره لوجود اى عالم علوى إلهى ولم يتوان عن احلال الارتباط الوجدانى العميق المباشر بالمطلق محل العقيدة الآلهية . وإذا كان هيجل قد استبعد خلاص الروح الفردية على اساس العقيده الدينية فذلك لأنه كان يتطلع تطلعا دائما إلى وحدة الطائفة الإنسانية برمتها . واهتم اهتماما واضحا باتحاد البشر فيما بينهم .

وقد عاش هيجل فى مدينة بيرن ثلاث سنوات من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ واشتغل مدرسا فى أسرة من أسر بعض المنتمين إلى البطريركية. وقضى هيجل

(١) كتابات الشباب نشر نوهل بعضها لأول مرة مجموعة فى كتاب واحد سنة ١٩٠٧ . ولكن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه واحدة واحدة فى الدوريات والمجلات فى مطلع حياته الفكرية . .

سنواته تلك فى تأمل عميق وفى عزلة تكاد تبلغ النقيض مع اندفاع الشباب وتلقائية الأحلام التى كان عليها من قبل فى توبينجين . وسيطرت على فكره فى هذه الفترة بأكملها فلسفة كانط . وكان عليه هنا ان يحل جملة الاشكالات العقلية التى ظلت معلقة فى فكره طول سنوات الدراسة الدينية . ومن اولى الصفحات التى كتبها هيجل فى فترة بيرن مقال عن سقراط وعيسى اعيد نشره ضمن « كتابات الشباب الدينية » سنة ١٩٠٧ على يد نوهل . وفى هذا المقال يفضل هيجل سقراط على المسيح ويضعه فى مرتبة اعلى من مرتبته . فلم يكن هم سقراط سوى الكشف عن الإنسان امام نفسه ولم يكف عن لقاء الناس والاختلاط بهم . ولم يحرص سقراط على الدعوة لأحد المذاهب بل حرص على شيء واحد هو ازدهار الشخصية ازدهارا حرا . وهذافضلا عن أن المسيحية ذاتها لا يزال يسيطر على كيانهاضيق الأفق وعدم التسامح الموروثين عن اليهود . ولم تسع المسيحية للتخلص من روح السيطرة والطغيان .

ونظر هيجل إلى المسيح نظرة خاصة فى بحثه عن حياة المسيح ، فقد استبعد تماما كل ما يمت بصلة إلى الرسالة والنبوة والمعجزات . واعتبر المسيح ثوريا ومصلحا عمليا يدعو إلى عالم جديد . واعتقد ديليتى أن هذا الضرب من التفكير ناتج عن تأثير كانط وقراءات هيجل لكتبه . واستند فى هذا الرأى إلى قول هيجل فى خطاباته فى تلك الفترة بأنه كان منهمكا فى قراءة كانط . ولكن برغم ذلك يمكن تمييز اللامح الكانطية فى أقواله من اللامح الأصيلة الخاصة به هو شخصيا .

ويتلو بحثه عن حياة المسيح بحث هام تحت عنوان : « استطراد فلسفى » . وهو بحث يسجل نواة التفكير الفلسفى الهيجلى ويسجل نوعا من الانفصال فى خط السير العقلى الذى مر به هيجل . أو بعبارة أخرى يمثل هذا البحث تطورا مميزا فى الفكر الفلسفى لدى هيجل .

فهو يفرغ فى هذا البحث من مشاغله الدينية ويشرع فى الالتفات إلى جملة للشاكل الفلسفية التى كانت تختمر فى ذهنه وتحتل مكانة ظاهرة فى تفكيره. وهنا فى هذا البحث لايورد هيجل شيئاً من فيشته أو من شيلنج إلا للاستناد إلى أقو الهما فى هجومه على العقلانية التقليدية وللاستعانة بهما كحليفين فى التعرض للاشكالات الضخام التى تواجهه وهو بصدد محاربة تلك العقلانية القديمة من أجل تأسيس عقلانية جديدة تكون هى نفسها الهيجلية. وهذا موقف أوضحناه بما فيه الكفاية فى غير هذا المكان من هذا الكتاب .

وتكلم هيجل فى بعض أبحاث الشباب عن الدولة والأخلاق والكنيسة والظروف الاجتماعية التى يعيش فيها الجيل .

وفى نهاية مرحلة بيرن لانملك إلا أن نشير إلى قصيدة « الويسيس » Eleussis وهو اسم مدينة اشتهرت بخوارق وأسرار الاله « ديميتر » بأقليم اتيكا الإغريقى القديم . والقصيدة من نظم هيجل وهى مهداة إلى صديقه الشاعر هيلدرلين .

ويحدد الدكتور عبد الرحمن بدوى معالم هذه الفترة الأخيرة فى مرحلة بيرن من حياة هيجل بقوله :

« لكن شيلنج اتجه خصوصا إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ . ومن هنا رأى أن الشىء المؤثر قبل كل شىء هو التطور الذى يجرى على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته فى مواجهة سائر الفلاسفة أن يعنى بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلى مطلق .

« وقد ساعد على توجيه هيجل هذا الاتجاه صديقه هيلدرلين الذى كان

شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة » .[1]

وأشار الدكتور بدوى فى نفس الموضع إلى أن هيجل أفاد بعد ذلك فى فرانكفورت من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلين . وكان لهذا أثر بالغ فى تكوينه الروحى .[2]

ونعود الآن إلى قصيدة هيجل بعنوان : « الويسيس » فنقول إنها تمثل وثيقة هامة لدلالتها الكبيرة بالنسبة إلى التطور الروحى لدى هيجل . وفى هذه القصيدة أبيات تعبر عن ضياع الروح فى الوجد وعن غربة العقل بعد تملكه وعن استغرابه واندهاشه فى رعدته إزاء اللانهاية . ولا يلبث الخيال هنا أن يضع الأبد فى متناول الروح وأن يجرد هذا الأبد من كل أشكاله ولكن هيجل لا يلبث أن يشطب هذه الأبيات الصوفية فى قصيدته . وتعبر بقية الأبيات بعد ذلك عن منحى عقلى واضح فى تفسير العلاقة بالمطلق . وفى الأبيات الأخيرة يتجه الفكر الهيجلى اتجاها ذهنيا متزايدا شيئا فشيئاً حتى النهاية . والمهم هو أن هيجل يرفض الحب كأداة وحيدة فريدة للاتصال بالمطلق . وتأخذ الطبيعة وضعها الظاهر المرموق بين كل العناصر الواردة بالقصيدة .

وتلى هذه الفترة فترة فرانكفورت وهى فترة دامت أيضاً ثلاث سنوات أخرى من سنة ١٧٩٦ إلى آخر أيام سنة ١٧٩٩ واشتغل فيها هيجل بالتدريس فى فرانكفورت بدعوة من صديقه الشاعر هيلدرلين . وتتميز هذه الفترة بعلاقاته الوثيقة جدا بهذا الشاعر العظيم .[3] وهى الفترة التى سيتنبه فيها هيجل إلى التاريخ فيضعه فى قلب العقل نفسه . وسيلتفت التفاتا واضحا إلى أهمية

---

(١) عبد الرحمن بدوى : شلنج ص ٨١

(٢) نفس المرجع ص ٨٢

(٣) الديدى : أدبنا والاتجاهات العالمية ص ١٩٠ — ٢٢٤

العوامل التاريخية بصورة فريدة .[1]

ويقترن هذا التفكير باهتمام ظاهر بالعلوم السياسية . ولكن تعد هذه الفترة بمثابة أغنى فترات حياته وأكثرها تأثيراً على روحه وفكره لأنه وصل فيها إلى حلول نهائية بالنسبة إلى معضلاته الفلسفية .

ولم يشرع هيجل فى وضع أولى ملامح نسقه الفلسفى إلا إبتداء من بناير سنة ١٨٠٠ فى مدينة يينا عندما سافر إليها واستقر بها على أثر وفاة والده . وسيتميز فكر هيجل بعدئذ بميله البحث نحو الفلسفة بعيداً عن أى عناصر غريبة على نسقه الفلسفى .

وأصدر هيجل أول ما أصدر فى يينا كتابه عن « الاختلافات بين نسق فيشته وشيلنج» . ويسجل هيجل منذ بداية صفحات هذا الكتاب تلخيصاً لمفهومه الفلسفى . وسيتبين هنا أن المطلق هو الصيرورة . وعن هذا الطريق تضع الفلسفة الوجود داخل اللاوجود . وسيتبين أن المطلق هو الظاهر . وعن هذا الطريق تخلق الفلسفة فاصلا وانقساماً داخل الوحدة . ولكن المطلق هو أيضاً حياة ، وعلى هذا تضع الفلسفة اللامحدود فى صميم المحدود .

وهنا فى الواقع تتحد الحقيقة المحايثة الباطنة بالفكر وتتحد المثالية الباطنة بالطبيعة . ولا يتحول هذا المركب من الموضوع ونقيضه فضلا عن ذلك إلى مجرد إمساك بالعلاقة بين الذات والموضوع بحيث تكون الذات فى جانب والموضوع فى جانب . بل يصبح هذا المركب من الموضوع ونقيضه انتباهاً وإدراكا للهوية القائمة فعلا بين العلاقة الموضوعية (النظرية) بين الذات والموضوع والعلاقة الذاتية (العملية) بين الذات والموضوع.

1— Niel (Henri): de la Médiation dans la Philosophie de Hegel, p. 42 - 64

وبمجرد الإنتباه إلى هذا الفعل التركيبى ينهض الفكر مباشرة إلى ماوراء التعارض العقلانى التقليدى الذى توقفت عنده الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع وتتفتح الأبواب والمجالات العقلانية الجديدة . وهكذا تحل كل العقبات ويطرأ التقدم على الفكر الإنسانى .

وتظهر هنا فكرة التوسط لتحل محل « الاتحاد الحى » على نحو ماظهرت فى فلسفة كل من فيشتة وشيلنج . وكانا يقصدان بهذا « الاتحاد الحى » توحد الأضداد . أما عند هيجل فتعنى عند مبدأ ظهورها فى فلسفته الوجود الروحى الباطن لكل الأجزاء بداخل الكل الذى يضمها ويوحـــد بينها . أما فى « ظاهرية الفكر » بعد ذلك فيعنى التوسط التعادل الذاتى عند التحرك . ثم يصبح من بعد مجرد العلاقة البحتة خالية من أى حدود . ولهذا كان التأمل الفكرى توسطاً خالصاً بعامة . ويأخذ التوسط نفس المعنى تقريباً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . ولا شك أن وضوح معنى التوسط فى فلسفة هيجل أضفى بدوره وضوحاً على كل ما سبق من المصطلحات الفلسفية مثل الرفع والتمام .

وفى سنة ١٨٠٢ اشترك هيجل فى تحرير الصحيفة النقدية مع شيلنج . ولعل أهم منحى فكرى تميز به هيجل ها هنا هو أن الفلسفة كلها شىء واحد رغم تنوع الأنساق والمذاهب . ولكن لابد من الأحتماء من أى عملية تتم عن التقطيع والتقسيم لكل الأشياء على طريقة العقلانية التقليدية أو الفلسفة المادية . فيما عدا ذلك لا يكون النقد للافكار الفلسفية سهلا ميسراً إلا بعد الالمام بمفهوم شامل عن العـــالم نحكم على ضوئه على كل القيم المقترنة بالفلسفات المختلفة .

وفى تلك السنة نفسها كتب هيجل ما أسماه بنسق الأخلاق الذى نشر

فيما بعد ضمن الأبحاث التي نشرها لاسون . وقد تناول هيجل هنا فكرة اللامحدود . ولكن المهم هو أن هيجل حدد في هذا النسق أول محاولة من جانبه لتخطيط نسقه الفلسفي . فتناول أول ما تناول المنطق بمقولاته : الكيف والكم وبفكرته عن اللامحدود . ثم يتحدث عن الجوهر والقياس والمعرفة . وقد ضرب هيجل هنا مثلا بأن فعل المعرفة يقدم من جانبه طيا للامحدود في المحدود كما هو الحال فيما يجرى بعملية القياس . وهذا هو ما دفعنا إلى التمييز هنا بين المحدود واللامحدود والنهائي واللانهائي . فحيثما كان الموضوع مشابها لما يجرى بعملية القياس خصصناه بلفظتي المحدود واللامحدود لأن القياس لا يتعلق بشيء من هذا .

وجاءت الميتافيزيقا عقب كلامه عن المنطق مباشرة بحيث يتمثل العبور من اللامحدود إلى المحدود كمبدأ للوجود أيضاً . ولا نكتشف بناء الحقيقة ذاته إلا عن طريق هذا المبدأ ، ويختص الجزء الأول من الكلام عن الميتافيزيقا بشرح المبادىء الأولى . وفي نهاية الميتافيزيقا يتناول تعبيراً جديداً هو الروح المطلق ، وهو يعنى به مقولة جديدة . وهذه المقولة هي التي سينشأ عنها المعرفة المطلقة في « ظاهرية الفكر » وستتولد منها « الفكرة المطلقة » في المنطق والروح المطلقة في دائرة معارف العلوم الفلسفية وتعنى الروح المطلقة أن الروح تفكر في ذاتها كلما أمعنت التفكير في مختلف المقولات التي سبق تحليلها .

ويأتى بعد هذا دور الطبيعة ، ويعيب هيجل هنا على العلم الحديث فقدانه لطابع اللامعقولية وتحويله للكون إلى مجموعة من الطاقات المادية والكمية . وبنجاح العلم فقد الانسان الطبيعة بوصفها أداة بين يديه ، والطبيعة والروح تعبيران مختلفان ولكن قيمتهما واحدة وعلى قدم المساواة ويمثلان نفس الحركة الواحـــدة الأساسية . ويتوقف قدر الفيلسوف على مدى براعته في إحكام الأمساك بهاتين الحركتين في وحدتهما . ولكن المهم هو أن تفكير

هيجل عن الطبيعة عبارة عن « ميتافيزيقا المعرفة الإنسانية حول الطبيعة » . فهو لا يمثل فلسفة طبيعية بالمعنى المفهوم ، ولا ينتهى هذا الفصل عن الطبيعة قبل تناول الزمانية والمكان .

ثم يرد موضوع الأخلاق فيعارض فيه هيجل الفلسفة العملية الكانطية معارضة قوية ، وتعمد الفعل أو التصرف الأخـــلاقى الهيجلى أن يمحو كل التعارضات والتناقضات التى استبقاها كانط متداخلة فى كل الفضائل . والفعل الأخلاقى عند هيجل هنا هو الفعل الذى أتكامل به داخل الشمول .

ويتهم الكثيرون هيجل هنا بتبعية شيلنج ، غير أن الثابت الأكيد هنا أن هيجل لم يكن قط تلميذاً بالنسبة إلى فلسفة شيلنج . ويرجع التشابه بينهما هنا على الأرجح إلى أن هيجل لم يكن قد اطلع على الفلسفة العملية الكانطية إلا مؤخراً فضلا عن زمالته الطويلة لشيلنج .

ولم يلبث هذا البحث أن أخلف بحوثا ذات نضج روحى ظاهر وذات ملامح عقلية عالية وقدرات فذة . وإذا كان هيجل قد أعاد وضع النسق الأخلاقى مرتين متتاليتين بعد ذلك فى ١٨٠٣ — ١٨٠٤ ، وفى ١٨٠٥ — ١٨٠٦ فقد استكمل جوانب أصيلة فى فكره كل مرة وأمتاز بتخطيط تطوره تخطيطا واضحاً . فى النسق الثانى (١٨٠٣ — ١٨٠٤) سجل النشاط الذاتى بوصفه أدراكا ذاتيا أى كجوهر . وتمثلت حياة الوعى فى أرفع صورها التعبيرية خلال « روح الشعب » . فى هذه الروح تحقق العبور الفعلى من اللامحدود إلى المحدود . أما فى نسق (١٨٠٥ — ١٨٠٦) فيرتفع التأمل العقلى من المحدود إلى اللامحدود وقد سجلنا هذا التحول الهيجلى بوصفه انتفاضة هائلة فى الفلسفة الهيجلية فى كتابنا عن هيجل [1] .

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ — ١٣٠ _ ١٣٨

فمن هذه اللحظة انبثق ذلك المبدأ الجدلى الذى يقوم مقام المنهج والفلسفة معا فى النسق الهيجلى الفلسفى . وهو مبدأ — كما نرى — يأتى من قلب الفلسفة الهيجلية ذاتها ولا يفرض عليها من الخارج . وينص هذا المبدأ على الإنطلاق من أكثر مبادىء الفكر الممكن خواء وأشدها تجريدا فى اتجاه أكثرها حياة وملاء وعينية . ويكون الانتقال هنا فى حركة صاعدة من أسفل إلى أعلى . فنحن نبدأ عادة بأدنى وأفقر طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء ونتقل منها صعودا إلى مواقف فكرية أكثر عينية ومثولا . وليس هذا مجرد انتقال من أسفل إلى أعلى ولكنه فى الوقت نفسه عملية من المجرد إلى العينى الماثل وحركة من الخارج إلى الداخل ونزوع نحو القوة المحركة ذاتها ... وتتمثل القوة المحركة فى الكل الموحد وفى الشمول الذى يضم الأجزاء جميعها ويحيلها إلى كيان نسقى متصل لهذا العالم كموضوع للمعرفة .

وهذه هى خطوات الفكر من المحدود إلى اللا محدود .

الفصل السابع

الجدل الهيجلي

سبق أن أشرنا إلى الفاصل الحاسم بين الفهم والعقل فى نظر هيجل . من شأن الفهم أن يفصل بين الأشياء وأن يخلق بينها التعارض وأن يكشف عن التناقض فيما بينها . أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات داخل شمول عيني وخلق الوحدة بينها داخل ذلك الشمول العيني . فكان العقل يحل الأضداد فى تركيبة أعلى ويرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه هوية مجردة خالية من المضمون . انها هوية عينية تحتوى على الاختلافات الداخلية الخاصة بها وتعرضها وتنميها .

وذلك هو جوهر الجدل كما فهمه هيجل بشكل عام ، فالكل يتقدم فى الأشياء وفى الروح عن طريق المتناقضات التى تنحل كل مرة فى صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هى مصدر النمو والتطور الذى ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة اكثر غنى وأوفر عينية . ولا يعنى هيجل بالجدلى سوى أنه النمط الذى يتم على شاكلته التطور خلال الصراع الباطن أو آلية النمو وسط النزاع الداخلى . ويبقى الجدل الهيجلى تصورا عن النزاع الداخلى . ولكن الروح عند هيجل هى روح العالم ، وبالتالى فالصراع بين الروح ونفسها أصبح صراعاً فى العالم بأسره . ولهذا يعمد هيجل إلى شرح فكرته الجدلية مع تأكيده بأن التناقض هو المبدأ المحرك الحقيقى للعالم .

وكان البعض قد اقترح أن الجدل يقوم مقام المنهج فى فلسفة هيجل ،

وأكدنا نحن أنه أكثر من منهج لأنه فلسفة بأسرها فى كتابنا عن هيجل [١] .
فالجدل تطور العقل من الداخل . ولكن قوته المتحركة تمثل فوق ذلك
تضمين الكل بأكمله فى كل جزء على حدة كما تمثل استمرار النسق الخاص
بالعالم نفسه كموضوع معرفى .

ونحن نعد الجدل عند هيجل بمثابة العصب الرئيسى فى فلسفة هيجل لأننا
لا نميل إلى الإكتفاء بالنظر إليه كمنهج . والحق أن الجدل الهيجلى لا يتحول
إلى منهج إلا ببعض التدخل فى تقديره وببعض التعديل فى حقيقة وظيفته
الميتافيزيقية . لابد من إدخال بعض التغيير فى حقيقة الجدل من أجل اعداده
وتهيئته لأن يكون منهجاً . وتأكد أن نسبة المنهج إلى الجدل الهيجلى لا تحدث
إلا بقصد التبسيط فى شرح وتوضيح هذه الفلسفة ، وقد ذهب شاتليه إلى القطع
بأن كل محاولة من هذا القبيل هى إيذاء لفلسفة هيجل وأن المقصود بها عادة اعتبار
الجدل إجراء ذهنياً أو فكرياً وحسب وهو ما لا يتفق بحال مع أى نص من
نصوص هيجل الأصلية بهذا الصدد [٢] .

وقد تولى الكثيرون من الشراح مهمة تفسير الجدل الهيجلى على أساس
أنه بمثابة الإجراء الفكرى أو المنهج . ولكن شاتليه اعتبر هذا خلطاً بين
الجدل الأفلاطونى والجدل الهيجلى. ويصح بغير شك وصف الجدل الأفلاطونى
بأنه منهج . ولكن هذا لا يجوز اطلاقاً لدى هيجل [٣] .

ويستند أصحاب الرأى القائل بأن الجدل ليس منهجاً فى فلسفة هيجل
إلى نص من كتابه « ظاهرية الفكر » مؤداه أن الصدق هو الحركة من
ذاتها وفى ذاتها بينما المنهج هو المعرفة الخارجية بالنسبة إلى الموضوع [٤] .

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٦٢ — أنظر كذلك ص ٢٠ — ٢١ .
2— Châtelet (Francois): Hegel p. 5
3— Ibid: P. 65
4— Hegel : Phénoménologie de l'Esprit Vol, 1, p. 41

وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الجدل شيئاً مضافا إلى فلسفة هيجل . وذلك لأن المنهج لا يكون عادة جانباً أصيلا من الموضوع وإنما هو شيء غريب عن الموضوع يطبق عليه من خارجه . وإذا نظرنا إلى الجدل هذه النظرة وجدنا أنفسنا منساقين إلى اعتبار هيجل كواحد من أصحاب الخوارق ومبدعي الأعاجيب بحكم ابتكاره للعبة الثالوث : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه . ويعد هذا الموقف إزاء الجدل الهيجلي من أخطر ما يؤثر على فهم فلسفة هيجل بعامة ولعله يؤدى فعلا إلى إفساد كل تقدير وكل رأى بشأنها .

ولا مفر أمام هذا كله من استبعاد منهجية الجدل الهيجلي حتى نبلغ مرحلة الفهم الحقيقي لهذا الجدل . وإذا كان أفلاطون قد عرف الجدل بأنه فن معرفة ما يعنيه الكلام وكان أرسطو قد عرف العلم بأنه الاضمار المنطقي subsomption للواحد وللكثير كلا للآخر وللهوية وللاختلاف كلا للآخر فقد عمد هيجل إلى تجميع هذا التعريف المزدوج وتوجيهه توجيهاً جديداً . وفى رأى شاتليه أن كل الجدة والابتكار من جانب هيجل يكمنان فى هذا المنحنى الجديد ، فإذا كانت اللغة هى وجود الإنسان فمن اللازم إدراكها كموقع تتحقق فيه هوية الوجود والفكر ولا ينبغى اعتبار اللغة وسطا لا مبالياً أو موقعا دائم التغير تتحقق فيه هوية الوجود والفكر .. تلك الهوية التى تبدأ من عندها كل التعيينات المنطوقة فى عزم وإلحاح .

وإذا لم نفهم الجدل الهيجلي ابتداء من هذه اللحظة فى فلسفته ضاع كل مجهود فى التعرف عليها . فها هنا يقرر هيجل العمل وفقاً لهذه التجريبية المنطقية أو لهذه التجربة المنطوقة فى عبارات محددة لاتند عنها شاردة أو واردة .

ويعد الجدل على هذا الأساس تجربة من صميم الفلسفة الهيجلية بوصفها فلسفة فوق ميتافيزيقية . وهى تجربة يتحقق بواسطتها الانتقال من فكرة إلى أخرى . فالفكر فى نظر هيجل كما هو واضح هنا يفترض التناقض كما يفترض الهوية أى أن يكون الشىء هو هو . غير أن التناقض أكثر عمقا وأبعد أثرا لأنه فى نظره أصل كل حركة ولولاه ما تحققت حركة أى شىء وانبثاقته وحيويته . وليس الجدل نفسه سوى تآلف الأضداد فى الأشياء وفى الفكر معاً .

ولايغيب عنا أن الجدل حركة من صميم الفلسفة الهيجلية ليستعين بها على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهى الوجود . والواقع أن قولنا « يستعين بها » لاتكشف عن جوهر الجدل لأن هذا التعبير مجازى محض . فالجدل دور أساسى من داخل الفلسفة الهيجلية اقتضت وجوده طبيعة هذه الفلسفة ذاتها . أو هو — إذا شئنا — وجه أصيل قائم فى كل أركانها وزواياها لاستخلاص واستنباط بقية المقولات من المقولة الحقيقية الأولى وهى مقولة الوجود . وبغير هذا تنفصم عرى هذه الفلسفة تماما .

وينبنى الجدل على أساس أنه يحقق أكتشافا . هذا الاكتشاف الذى يحققه الجدل هو أنه ليس صحيحا أن الكلى يستبعد الاختلاف بصور مطلقة . ويتلخص اكتشاف هيجل هنا فى أن أى تصور من التصورات يضم نقيضه على سبيل الاضمار وأنه من الممكن استنباط هذا النقيض منه واستصفاؤه .

وهذا هو جوهر الجدل . فالجدل يتكون من لحظات ثلاث هى كما قلنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه . واعتاد هيجل أن يضع هذه اللحظات الثلاث باسم الاثبات والنفى ونفى النفى وإن كان قد اعتاد تكرار ألفاظ نقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه كثيراً فى خلال كلامه[1] .

(١) الديدى : القضايا المعاصرة للفلسفة ص ١٨٨ الملحوظة الثانية .

وعلى ذلك فإذا بدأنا بمقولة الوجود استصفينا منه اللاوجود أو العدم وفقاً للاكتشاف الهيجلى المستحدث بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف استبعاداً مطلقاً وأن أى تصور يضمر نقيضه فيه ويحمله كامنا فى ثناياه . فنستصفى اللاوجود من الوجود ثم نستصفى الصيرورة من العلاقة بين الوجود واللاوجود (أو العدم) وهذه هى مقولات المنطق الهيجلى الأولى الثلاث . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضا عن طريق الضرورة العقلية ، فالعقل هو المنطق وهو كل موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عنا .

والوجود هو المقولة الأولى بحكم عموميته القصوى . فأكثر الصفات عمومية هو الوجود . أو هو على الأصح أعلى تجريد ممكن وهو أعم ما يطلق على الأشياء المرئية فى الكون . ويمكن أن يحمل كل شىء فى الوجود صفة الوجود كأساس ليكون موجودا . بل هو فى الأصل يحمل صفة الوجود . وإذا تخلى عن أى صفة أخرى فلا يمكنه ألا يكون موجودا . وعلى ذلك فمقولة الوجود — مجرد الوجود فى حد ذاته — هى أول مقولة . وأعلى تجريد ممكن هو الوجود أى أن يكون الشىء موجوداً أو أن يكون وحسب فيتصف بالكينونة . ولا بد كما هو ظاهر من افتراض الوجود كأعلى مقولة لازمة لزوماً مطلقاً قبل أى مقولة أخرى .

ولاستنباط بقية المقولات من هذه المقولة الأولى — مقولة الوجود — اعتمد هيجل على اكتشافه الذى سبقت الإشارة إليه بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف بصورة مطلقة . ويحتوى التصور على نقيضه كامناً فيه ومن السهل استخلاص هذا النقيض واستنباطه ليقوم بعمل مختلف كما يحدث عند تحويل الأجناس إلى أنواع .

فمثلا مقولة الوجود تعد خالية من أى تحديد ومن أى معالم على الإطلاق كما أنها فارغة تماماً أو هى عينها الفراغ الخالص . ولا تحتوى مقولة الوجود على

أى مضمون ينقلها إلى النوعية والتخصيص . وليس هذا الفراغ شيئاً ما ولكنه غياب كل شيء وكل تحدد أو صفة أو خاصية . وهذا الغياب المطلق لأى شيء هو نفسه اللاشيء... الفراغ والخلو من الشيئية هو عين اللاشيء. وبهذا يكون الوجود على الاطلاق هو اللاشيء نفسه . وهنا يحتوى التصور المحض للوجود على فكرة اللاشيء .

ولكن مجرد إظهار احتواء مقولة على مقولة أخرى هو استنباط لهذه المقولة الأخرى من المقولة الأولى. إذا نبهنا إلى احتواء مقولة على أخرى كان هذا بمثابة استخلاص للأخرى من الأولى . وعلى هذا النحو استخلصنا مما تقدم مقولة اللاوجود من مقولة الوجود . والفكر المحض الخالى من أى وجود هو عين فكرة اللاوجود . بل إن الوجود هو نفسه اللاوجود أو هو نفسه اللاشيء.

وإذا كان الوجود هو عينه اللاوجود فالوجود يعبر إلى اللاوجود.ولا يمكن العكس . أى من غير الممكن أن يعبر اللاوجود عبورا ابداعيا إلى اللاوجود لأن فكرة اللاوجود هى فكرة خواء وهو — أى اللاوجود — محض لاوجود.

فالوجود يعبر إذن إلى اللاوجود . ولكن إذا كانت كل مقولة تختفى فيها الأخرى ظهرت بالتالى فكرة ثالثة يتضمنها هذا كله وهى فكرة عبور الوجود إلى اللاوجود . هناك الوجود وهناك اللاوجود وهناك فكرة ثالثة هى العبور من الوجود إلى اللاوجود . وهذه الفكرة الثالثة متضمنة وكامنة فى كل من الوجود واللاوجود . وهى هى مقولة الصيرورة .

وهكذا أقمنا الصورة الأولى من صور الجدل . بدأنا بالوجود واستنبطنا منه اللاوجود أو العدم . ومن العلاقات بينهما استنبطنا الصيرورة . وهذه هى مقولات المنطق الهيجلى الثلاث الأولى . والمقولة الأولى مثبتة والثانية نفى لها أو نقيضها . ولا يكون الشيء ولا يكون فى آن معاً إلا فى الصيرورة . أى أن

الشيء لا يكون مثبتاً ومنفيا إلا فى صورة صيرورة . فتأتى الصيرورة لتحل التناقض ، أو بعبارة أخرى يتم الاتفاق بين تناقض المقولة الأولى والمقولة الثانية فى مقولة ثالثة هى الوحدة بين المقولتين السالفتين . ولا تحتوى المقولة فى نفسها على التناقض بين المقولتين السابقتين فقط بل تحتوى أيضاً على الوئام والوحدة والانسجام السائد بينهما فمن الضرورى بلوغ الوحدة فى الاختلاف من حيث هى قائمة موجودة . والصيرورة هى التعبير الحقيقى عن نتيجة التناقض بين الوجود والعدم بوصفها وحدتهما معاً[1] .

وهذا هو أول شكل من أشكال الثالوث الجدلى الذى يطلق عليه إسم الموضوع ونقيضه ومركبهما . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضا عن طريق الضرورة العقلية . والعقل هو المنطق الموضوعى القائم بذاته مستقلا عنا[2] .

ويهمنا هنا أن ندرك مع هيبوليت فى كتابه عن « المنطق والوجود » أن أعلى صورة من صور التجربة الإنسانية (ولا يوجد شيء خارج التجربة الإنسانية) هى ظهور الهوية بين الوجود والمعرفة والنفاذ إلى بناء الوعى الذاتى الكلى حيث يتكلم الوجود إلى نفسه ويعبر عن نفسه مبرزا الشيء الذى يتعلق به الكلا والأنا الذى يتكلم . وهو إذ يبرز الموضوع الذى يعينه الكلام يقوم بتحديد منطوق الهوية بين الوجود والفكر . وتعد متابعة الحركة الخاصة بالمقولة على هذا النحو وهى تهم باتخاذ صور منوعة من المقولات والحركات وأشكال مستحدثة فى عقد جزئية من سلسلة الجدل بمثابة إقامة منطق للفلسفة أو على الأصح تاريخ للفلسفة بناء على التناظر الكامل بين المنطق والتاريخ وهذا هو الهدف الأعلى لفلسفة هيجل.

---

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٨٨

(٢) استيس : هيجل ص ١٠٣

ومقولات المنطق هي نفسها مقولات الوجود . ولم يتميز الفكر المنطق بطابعه الجدلي الا لأن الوجود نفسه جدلي . والجدل المثالي أو الفكر صدى للجدل الحقيقي . وجدل اليقين المحسوس نفسه ليس سوى تاريخ حركة هذا اليقين أو حركة تجربته . بل ومن الواضح على حد تعبير هيجل أن اليقين المحسوس نفسه ليس إلا هذا التاريخ نفسه.

ومن هذا يتأكد أن الجدل من موضوع ونقيضه ومركبهما ليس صورة خالصة من التقابل والتآلف مستقلة عن طبيعة الحدود والألفاظ التي يقابل ويؤلف بينها . وليست الحدود والألفاظ مادة لا قيمة لها تخضع لإجراءات المنطق المطردة على نمط واحد . فالصورة والمادة عند هيجل هما نفس الشيء . أو بمعنى أصح الصورة هي المادة في منطق هيجل . وبهذا اختفى التعارض بين الشكل والمضمون وبين الصورة والمادة[1] . ومن الضروري أن تصبح كل تعيينات المادة أطوارا في الصورة الشاملة لأن هذه الصورة الشاملة هي الهوية المطلقه بين الشيء ونفسه . فالصورة هي هوية الوجود أو هوية نفس الشيء . وهي تركيبية تحليلية معاً . وينبني الجدل الذي يؤدي إلى الإنتقال من مقولة إلى أخرى على أساس قائم في طبيعة كل من المادة والصورة أي في كل من وجهي الفكرة (على نحو ما شرحناها فيما سبق) .

وعلى ذلك فالمنطق علم وجود أو بحث أنطولوجي . والمبدأ الأساسي في منطق هيجل هو الوجود . وتلتصق التعيينات بالوجود بالضرورة لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التعيينات . ويستحيل أي وجود بدون تأكيد حقيقة المقولات الأعلى فالأعلى منها حتى يتمثل الجدل. والواقع أن تحقق الجدل في صورة إنتقال من الشيء إلى نقيضه هو آخر مرحلة من مراحل الإنقسام بين الشكل والمضمون التي إعتاد أن يقيمها الفهم وهو الإشارة النهائية بسقوط كل الفروق والتمييزات التي من شأن الفهم أن يخلقها في العالم خلقاً .

---

(١) وبين المنهج والفلسفة طبعا .

ولذلك فالجدل مبدأ العقل لا مبدأ الفهم . وهو مبدأ منـــاقض لجمود الفهم وحرفيته وإن كان يشمل مبادىء الفهم ويستوعبها . ولا إنفصال على الإطلاق فى نظر المبدأ العقلى بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقى . وجدل الفكر صدى لحركة الأشياء نفسها . ولا يتصف الفكر بالجدلية إلا على أساس أنه يصف جدل الحقيقة نفسها . وإذا كانت الفكرة تبرز نقيضهـــا فذلك يحكم ما يجرى فى الواقع وهو أن الحقيقة التى تمثلهـا تلك الفكرة تستلزم الحقيقة المناقضة .

ويعد هذا التناقض مصدر الحركة المولدة للعالم لأنه هو نفسه الذى يؤدى إلى إنقسام الروح على نفسها فى الموقف المعرفى . وذلك هو نفسه التناقض بين الروح مضمرة فى ذاتها اللامحدودة والروح ظاهرة بذاتها المحدودة . وهو التنـاقض الذى تحله الروح فى فعل المعرفة .

ولهذا يعطى هيجل للسلب مكانة خاصة . فالعالم يتحرك بفضل السلب . وبفضل السلب ينفذ إلى العالم كل من العدل والنقاء . والسلب هو الذى يجعل من الفكر المطلق فكراً حقيقيا . ولا يكمل الفكر نفسه ولاتصبح فكرته كاملة إلا بعودة السلب إليه فى صورة تفكير فى نفسه .

وهو يتحدث عن الجدل بوصفه جدل المحدود لأن المحدود الذى لا يكون هو نفسه يضطر عن طريق الجدل إلى أن يتعدى نطـــاق وجوده الطبيعى أو المباشر ليصبح نقيض نفسه . فالجدل ديناميكى ومبدأه أن المحدود المتناقض فى ذاته أصلا ينطوى على مصدر إبادة نفسه بنفسه .

ومن أجل ذلك قد يذهب البعض إلى وصف الجدل بأنه الديناميات النفسية الخاصة بالروح فى نظر هيجل عند تطلعها لمعرفة ذاتها كمطلق ، وهذا مفهوم نفسى خالص .

والواقع أن هيجل يرفض الموافقة على أن جدل المحدود ينطوى على سر اللامحدود أو على أفضل الوسائل والأساليب لإدراك تصور «اللانهاية». ويرى أن اللامحدود الأصلى فى جدله هو ضرب من الواحدية الدينامية ، فهو لايمثل عملية من التقريب اللانهائى لحالة لايمكن بلوغها من اللامحدود بل هو مجرد ذبذبة بين المحدودية واللامحدودية على مدى يأخذ فى الاتساع شيئاً فشيئاً إلى مالانهاية على هيئة تقدم من خلال سلسلة من حالات اللامحدود القريبة إلى أن يبلغ الواحد الأعلى (أى المعرفة المطلقة) . ويتحقق بلوغ حالة اللامحدود (أو الوجود الذى لايحد) بواسطة الفعل المعرفى الذى تحطم به الذات الواعية موضوعية أى شىء من الأشياء .

وتتمثل حالة اللاتناهى فى هذا المفهوم كمجرد لامحدودية المحدودية أو نفى المحدودية عن طريق المعرفة . وبالتالى تصبح الصيغة الخاصة باللامحدود الأصلى هى « نفى النفى » . وهذه هى ما يدعوه هيجل بالفكرة الأساسية فى مجموع فلسفته . ومعنى هذا أن الشىء الخارجى يقوم مقام « الحد أو التحديد » وبالتالى يقوم بالنفى للامحدودية الذاتية الكامنة . وفى نفس الوقت تبقى الذاتية فى حالة محدودية وتمثل نفى ذاتها . وهنا يتحقق الرفع aufhebung للشىء فى صورة نفى للنفى . وبالمثل يمكن القول بأن الذات العارفة بدورها قد أزاحت أو حذفت بهذه الطريقة نفسها كموجود محدود . وكأنها بذلك قد نفت نفسها بحكم كونها نفيا ذاتيا . ومعنى هذا أن « نفى النفى » هو التخطيط الإجمالى الخاص بالعملية التاريخية التى يحققها نمو الروح نموا ذاتيا إلى مالانهاية .

ويؤكد هيجل أن « نفى النفى » لايؤدى إلى الحياد وإنما يحقق الاثبات الفعلى . ويعنى هذا أن عملية الجدل — برغم طابعها الهدام بشكل مباشر — هى عملية بناءة فى حصيلتها الأخيرة . فالروح تحقق الاثبات الإيجابى لذاتها (بوصفها لامحدودة) عن طريق أفعالها المتوالية على شكل حذف ذاتى (بوصفها

محدودة) . ولا تلبث أن تجد نفسها على اتفاق وتواؤم كامل مع نفسها فى غيريتها (أو فى حالة كونها غير نفسها) فى العالم الخارجى بعد رفعه .

ويؤكد العالم الخارجى الذات العارفة ويثبتها فى طبيعتها الأساسية وفى فكرتها عن نفسها كموجود مطلق على أثر استبعادها لكل عوامل الاغتراب (أو السلوب) اعتمادا على عملية المعرفة المستمرة . وعندئذ فقط تتحقق خطوة أخرى فى طريق الذات العارفة بأن ترتفع بنفسها من حياة المحدودة إلى حياة اللامحدود . وأكثر من ذلك أن الذات العارفة عندئذ لا ترجع إلى حالتها المعرفية السابقة وإنما تنبثق بعد ثرائها بما نالته وحققته من المكاسب الذهنية الجديدة التى كانت تنقصها من قبل ، وعلى هذا فنفى النفى ينطق حرفيا باسم « الإثبات » .

وإذا فسرنا هذا كله على أساس اللحظات الجدلية الثلاث كان الموضوع هو شكل العالم كمعطى أى الموضعة الذاتية الخلاقة . وكان نقيض الموضوع هو العالم المدرك عن طريق الذات العارفة كشىء عدائى غريب . وكان العالم، بعد استعادة تملك الذات له كمضمون ذهنى، هو مركب الموضوع ونقيضه .

ومن الواضح أن الجدل هنا يسرى بصورته تلك على مجموع الوعى الذاتى أى الإنسان بعامة حسب تعريفه المألوف فى فلسفة هيجل . فالإنسان فى هذه الفلسفة هو العنصر الممثل للروح المتناهية فى الوعى الذاتى . وبالتالى تصبح العملية الجدلية ذات بؤرة مركزية أساسية هى الإنسان .

والمفروض أن تواجهنا هنا مشكلة ضخمة للنظر فيما إذا كان هيجل يحصر مجال الجدل فى الإنسان وحده أم يمده ليشمل الطبيعة بأسرها من ورائه . ولكننا فى الواقع تحاشينا الوقوع فى هذا الاشكال بما سبق أن قدمناه فى مدخلنا إلى موضوع الجدل . ولم يعد السؤال : هل الجدل ينطبق على الإنسان

وحده أم يشمل كلا من الإنسان والطبيعة ؟ ... لم يعد هذا السؤال ذا معنى بحال من الأحوال . وقد قيل عن هيجل انه لم يكن متفقاً مع نفسه فى هذه النقطة اتفاقا نهائيا ولم يستطع أن يثبت عند رأى نهائى .

وبنى الكثيرون اعتقادهم فى أن الطبيعة غير جدلية على أساس أن هيجل أكد أن عملية النمو والتطور فى الطبيعة غير جدلية . واستندوا فى ذلك إلى قول هيجل فى كتابه عن « علم المنطق » بأن الروحى مختلف عن الطبيعى وبخاصة عن العالم الحيوانى لأن الروحى لا يماشى أى مجرى للأحداث اعتباطا وإنما ينعزل فى صورة تحقق ذاتى . وهذا يشير إلى أن العملية الجدلية الخاصة باللاتناهى الذاتى تلقى تعبيرها المناسب فى الوعى الذاتى فقط بينما لا يعد النمو الطبيعى جدليا ويظل مجرى عشويا خالصا للأحداث . ولكن هيجل لا يبخل على « الروح اللاواعية » أى الطبيعة بأنها تبدى شكلا جدليا بدائيا غير مكتمل فى عمليات نموها . ففى الطبيعة يوجد ذلك التناقض الذى لم يستقر بعد على قرار والذى يفكر فيه اللوجوس .

ولا ترد هذه المشكلة بحال فى بالنا بحكم وضوح موضع الجدل من كل الجوانب حسب تقديرنا السابق وحسب ما انتهينا إليه هنا . إذ لا يوجد عند هيجل أى انفصال على الإطلاق فى نظر المبدأ العقلى بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقى وجدل الفكر عنده صدى لحركة الأشياء نفسها . والأشياء هنا هى الأشياء الإنسانية وأشياء الطبيعة معا . غير أن الفكر يفترض الهوية والتناقض مقدما ، ولا بد أن يكون الفكر قد ذهب مقدما إلى افتراض الهوية والتناقض لاشتمال الواقع الحقيقى عليهما .

غير أن خاصية الجدل الرئيسية هى استكمال جميع الأشياء فى وحدة . وهذا هو ما لا تستطيع الأشياء الطبيعية أن تحققه أو تبلغه . فالطبيعة لا تدرك نفسها وإنما يدركها الفكر . وهى بحكم كونها لا تخضع لادراك نفسها تحتفظ بتلك

الكثافة الخالصة أو البدائية الفظة التى تجعل منها على الدوام نقيض الفكرة وتبقيها دائما فى هذا الوضع . ولهذا كله تعجز الطبيعة عن احداث الوحدة وعن خلق التكامل . ولا شىء ينفرد به الجدل مثل هذه الخاصية . . . خاصية خلق التكامل بين جميع الأشياء فى وحدة .

ومعنى هذا أن الجدل يحقق نصف الطريق فقط فى الطبيعة . فالطبيعة تعجز عن تحقيق الفكرة ولكنها تظل دوما نزوعا طبيعيا نحو الفكر برغم كل برانيتها وهى لذلك تظل فى مستوى التكرار والاسترجاع ولا تحقق التقدم [١] .

ولكن من المؤكد كما سبق القول أن الجدل يتحقق فى صورة تناقض بدائى فى الطبيعة ، وهذه هى نفس الصورة التقليدية القديمة الخاصة بالجدل عند فلاسفة اليونان الأقدمين . وجدل الفكر فى أول صوره هو بغير شك صورة لتناقض الأشياء . فهيجل يذهب مذهب هيراقليطس فى اقرار الصراع بين الأضداد . ولكنه يستمد من هذا الصراع جدلا عقليا أرفع وأعلى وأكمل لأنه يبلغ التمام ويحقق الوحدة والتكامل والادراك الذاتى أو الوعى العاقل . وذلك هو جدل الفكر .

ويصح أن نقول أن الصراع بين الأضداد فى الطبيعة هو مصدر الايحاء بجدل الفكر نفسه . فالصراع بين الأضداد فى الطبيعة هو الجرثومة الأولى التى ينمو من جرائها كل جدل فى الفكر . ولا مفر من أن يبقى هذا الشكل الجدلى المتمثل فى الصراع بين الأضداد كما يتمثل دائما فى الطبيعة بغير تقدم وبغير إرتفاع إلى مستواه الأعلى لسببين أولهما أنه يلزمه أن يبقى دائما بمثابة نقيض للفكرة وثانيهما أنه لا يستطيع أن يبلغ مرحلة الوعى الذاتى وهى المرحلة الضرورية لكمال العملية الجدلية .

---

(١) هنا نلاحظ أن هيجل لا يعترف بالتطور العضوى الذى يحقق تقدما حقيقيا خلاقا ، وهو قصور أساء إلى فلسفة هيجل .

فالجدل إذن عملية نمو الروح نموا ذاتيا نحو اللا تـناهى من خلال الغزو للعرفى للعالم مرحلة بعد أخرى . وهو بهذا توسع لا حد له على المستوى الفكرى وهو أيضاً تجريبى يتعلق بجماع التجربة .

والتاريخ هو أكمل جدل لأنه جدل للموضوعية الصماء (إذا صح هـذا التعبير) عندما تبلغ أقصى آماد الوعى الذاتى والتكامل الموحد والتقدم للعرفى .

فالتاريخ هو سجل الأحداث التى إستحالت إلى حقائق موضوعية والتى ظلت أمدا طويلا من قبل بغير اجراء فعلى أو تبرير وجودى . وإذا صح أن خصائص الطبيعة وكيفياتها ذات وجود موضوعى حقيقى فهذه الموضوعية الحقيقية لا تـكتمل ولا تلبس لباسها الواقعى إلا بدخولها فى التاريخ كتجربة وردت من قبل وباحتسابها بين جملة الحقائق الجارية التى تجرى مجرى الأمور المقررة للروح من خـلال ثنايا الزمان والمـكان .

فمثلا إذا قيل ان طعم العنب موجود من قبل وجود الإنسان ضمن جملة الصفات والخصائص فى فاكهة العنب كان ذلك بمثابة الحـكم الجدلى الناقص معرفيا لسبب بسيط وهو أن طعم العنب لا يكمل ولا يتحقق إلا من خلال ظاهرة عضوية خاصة باللعاب والتذوق الحسى فى فم حيوان واع مدرك لفوارق الطعوم وهو الإنسان . ولهذا لا يجوز أن يـكون طعم العنب حقيقة موضوعية مقررة منذ بدء الخليقة ولـكنه يصير كذلك لتكرار ظاهرته فى التاريخ الإنسانى ووجوده كجزء بارز فى سجل الوقائع والخبرات التاريخية . وسبب ذلك هو أن المعرفة لا تبدأ بالمعطى الحسى فى ذاته كحقيقة موضوعية مستقلة ولا بمبادىء العقل العامة والادراك الشخصى ولـكن بالموقف المركب الذى يجد الإنسان نفسه فيه منذ فجر الوعى الذاتى .

ولهذا السبب العلمى فى ملاحظة الظواهر ذهب هيجل إلى التفرقة بين

ما هو فى ذاته وما هو لذاته . وفى كل شىء من الأشياء جانبان : جانب لا تتعلق به معرفتنا وهى الشىء فى ذاته وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والادراك وهو الشىء لذاته . وتمثل هذه التفرقة لدى هيجل الصيرورة المستمرة للشىء من حيث تصوره وتعريفه وتحديد خصائصه . فهى تمثل العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أخرى بوصفه انتقالا من الشىء فى ذاته إلى الشىء لذاته . ويشبه هذا الانقسام بين المرحلتين تفرقة أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . غير أنه انقسام متدرج لدى هيجل وليس حاسما بصورة الانتقال القاطع من الوجود بالامكان أى بالقوة عند أرسطو إلى الوجود الحقيقى الفعلى .

وتكمن هذه التفرقة بين الشىء فى ذاته والشىء لذاته لدى هيجل خلف كل حقيقة من حقائق كتاب « ظاهرية الفكر » ووراء كل لفتة من لفتاته . والشىء فى ذاته هو الحالة الأولية التى لم تلق بعد كمالها فى التجربة المعرفية وهو الذى يستحث جدل الفكر على أن يكون بمثابة همزة الوصل بين الوجود الطبيعى فى ذاته وبين المعارف العملية القائمة على حقائق موضوعية خارجية مستقلة عن الذات وغير متوقفة على الذات . ويلقى محرك هذا الجدل لدى هيجل إسم المنطق . فالمنطق هو الحركة البحتة أو الصيرورة وهو أيضاً الضرورة التجريبية أو الضرورة الخاصة بالتجربة . وهنا يكمن سر نظرتنا الرئيسية إلى علم التاريخ بوصفه أشمل حقيقة فى النسق الفلسفى الهيجلى.ويخضع المنطق نفسه فى رأينا لطابع التفكير التاريخى لدى هيجل . فالمنطق لا يعدو أن يكون عنده سوى تاريخ نقدى للمصطلحات التى يستخدمها الفكر فى وصف الحقيقة (والحقيقة هنا هى جماع التجربة ومجموع الوقائع فى العالم الخارجى) كما يستخدمها فى التعبير عن الحقيقة . فكأن المنطق مجرد النقد الفلسفى للتصورات

أو العناصر التى تتكون منها المفهومات الخاصة بكل شيء وبكل حقيقة والتى يتحقق عن طريق تصويبها وكمالها تعريف الشمول أوالمطلق . وذلك لأنه يصف نشأة وتكوين جملة الحقائق الداخلة فى الآفاق الذهنية ويحقق عن طريقها الاتساق والوحدة والنسق العلمى للحقيقة . وبعبارة أخرى المنطق هو — على ذلك — جهاز الأفكار الذى ينمو نمواً ذاتياً ويتم عن طريقه التفكير فى الأشياء وتصبح هذه الأشياء على ما هى عليه . ولذلك فالمنطق نفسه وعى التاريخ لأنه ثمرة ناضجة لتجارب الإنسانية فى عصورها السالفة مع احتفاظه فى باطنه بمبدأ نموه وتطوره[1] .

والصيرورة فى فلسفة هيجل هى أول فكرة عينية وأول تصور أو فكرة ماهوية . بل هى أول فكرة عينية وتمييزية فى آن معاً . ولما كان التصور الماهوى كلا عضوياً فليس من الممكن أن توجد أجزاؤه قبله . بل تترتب كل حقيقة علمية على ظهوره وإذا كان التطور الجدلى تطوراً فكرياً بحيث لا يوجد الفكر حقيقة إلا كفكرة ،فالطبيعة مجرد نسق من الدرجات التى يتقدم بعضها ابتداء من البعض الآخر بالضرورة وينشيء كل منها حقيقته القادمة . على أنه لاينبغى أن نفهم ذلك على أساس أن الواحدة من هذه الدرجات تصدر فعلا عن الأخرى وتنتج عنها وتبرز منها . بل معنى ذلك أن بعض هذه الدرجات يتقدم ابتداء من بعضها الآخر وينشيء حقيقته القادمة فى الفكرة الداخلية التى تقوم كأساس الطبيعة .

وإذا أعدنا ذكر المثل الذى سقناه عن طعم العنب عرفنا أن ظهور هذه الخاصية وهى طعم العنب مرتبط بملكات واحساسات مهيأة تهيئة خاصة للاستطعام والتذوق . ولهذا يحرص هيجل على فرض الهوية على الشيئية وعلى

1— Wallace : Prolegomena, p. 301

مبدأ الإدراك الحسي . فالشيء إذن ليس صفة بسيطة وإنما هو شمول من نوع معين على علاقة قوية بالاختلافات . ووجود المباشر من هذا الشيء هو مجرد نقطة أولى فى النشاط والحركة الجدلية . أى أنها تعد بمثابة مرحلة أولى دائمة وعلامة على بزوغ الحركة الجدلية . وهو أول خطوة نحو استغلال العضوى الحى فى خدمة اللاعضوى استكمالا للمعرفة .

الفصل الثامن

المعرفة المطلقة

لم يشأ هيجل كما رأينا أن يعود إلى التوكيدية القديمة المعروفة باسم الدوجماطيقية . بل عمل على مواصلة المنطق المتعالى الترنسندنتالى ومده لبلوغ مستوى المنطق التأملى . وتحقق ذلك حينما أصبحت المقولات مقولات المطلق . والوجود لا يتخطى نطاق المعرفة فى هذا المنطق الجديد ، بل هو المعرفة . وبهذا يحل اللوجوس كحياة تأمل محل الميتافيزيقا الدجماطيقية وقد بدت حياة التأمل عنصراً غريباً بالنسبة إلى فلسفات العصور الوسطى فاستعادها هيجل وأعطاها وضعها الباطنى الأصيل فى سياق ذلك التعبير الجدلى عن الوجود .

ويشير تحويل الميتافيزيقا القديمة إلى منطق إلى أننا بصدد وضع جديد يقوم بدور النفى بالنسبة إلى الوجود الأعلى بحيث يمكن أن يعرفه العقل وبحيث يصير عالماً مدركاً أمام العقل . وبهذا يستحيل المطلق إلى « موضوع » وينتهى النظر إليه كجوهر قائم بذاته ، أو بعبارة أخرى يصبح المطلق بمثابة المعرفة التأملية للمنطق .

ولا يصبح الله نفسه موضوعاً نتناوله فى بحثنا إلا عن طريق المعرفة التأملية الخالصة . فهو لا يكون إلا فى هذه المعرفة وحدها وليس هو ذاته سوى هذه المعرفة نفسها على حد تعبيره فى « ظاهرية الفكر »[1] . وكانت علوم الدين وفلسفاته إبان العصور الوسطى قد حققت المدرك العقلى فيما وراء العقل

1— Hegel : Phénoménologie de l'Esprit Vol. 2, p. 268

وخارج مداه . أما المنطق الهيجلى فلا يعترف بالشىء فى ذاته ولا يعترف بالعالم كمدرك عقلى علوى .

ولا يخرج التفكير فى المطلق عن نطاق عالمنا هذا ولا يصبح الفكر المطلق مادة للتفكير إلا فى محيط فكرنا بحيث يتبدى الوجود ويظهر نفسه كفكر وكمعنى فى آن معا . ويقوم المنطق الجدلى الهيجلى بدور منطق الفلسفة بوصفه تعبيرا عن مذهب الباطن التكامل .

ومن المؤكد أن هيجل اختار منذ البداية طريق المنطق والميتافيزيقا لا طريق المعرفة . غير أن هيجل إنما بدأ تلك البداية ليعود فيؤسس المعرفة تأسيساً مدعما متداخلا مع الوجود ذاته . واعتمد هيجل على عبارتين جوهريتين فى تفكيره من أجل الانتقال من الميتافيزيقا إلى المنطق وإلى المعرفة من ورائه . هاتان العبارتان هما أنه لا يوجد عالم آخر سوى هذا العالم ولكن برغم ذلك ليس هناك ما يمنع استحالة اللوجوس والحياة التأملية المطلقة .

وقد أثرت هاتان العبارتان فى كل المدارس الفكرية المثالية التى تفرعت من الهيجلية فيما بعد . وتخلفت عنهما آثار واضحة فى تعزيز كل اتجاهات الميتافيزيقا التى تحولت فى موضوعها تحولا ظاهرا والتى تخلصت من كل ما سبق الهيجلية من مدارس وتيارات ، واعتمد هيجل فى تأكيد هذا المنحى الجديد على النقد الذى وجهه خلال صفحات كتابه عن ظاهرية الفكر إلى كل أوجه الحياة الثانية أو الحياة الأخرى . واستمر هيجل فى تيار عصر التنوير واقتلع كل امتيازات الإيمان على العقل ، وانتهى بالتالى إلى موقف محدد إزاء توزيع المعرفة ابتداء من التوسط بوصفه العلاقة المثالية التى تربط بين اللحظات فى مجموع كلى . فالفكر إذا شاء أن يعرف نفسه مباشرة كان سبيله إلى ذلك

هو العلم .. أى الفلسفة ، فالدين يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه مباشرة . أما العلم أو ما هو الفلسفة فى نظره فيتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه بطريقة التوسط اللامباشرة ، ومن ثم نبلغ المعرفة المطلقة .

ويتبين لنا موقف هيجل هنا بوضوح وهو أنه يوجه نقدا واضحا للدين برغم كونه لحظة من لحظات الروح المطلقة وأنه يرفض أى كلام فى العالم العلوى غير المحسوس[1] . ولكنه فى الوقت نفسه حريص على الاستمساك باللوجوس كحياة تأملية متميزة من الطبيعة أو الفكر المحدود ومن المعرفة التجريبية .

ولا يكاد المرء يقرأ نقد نيتشه للعالم العلوى حتى يذكر كل لفتات هيجل الذهنية بهذا الصدد . غير أن نيتشه عدو للدين ولكل تأمل أيضاً ولا يوقف نقده على جانب الدين وحده . ولكن اللوجوس الهيجلى يؤدى دور ماهية هذا الوجود المتمثل فى الطبيعة وفى التاريخ وفى المنطق التأملى أى فى المعرفة المطلقة ، كما أنه فى الوقت نفسه ماهية المعرفة الظاهرة التجريبية . وهذا هو ما يدعو إلى تمييز الوقف الهيجلى من التأمل تمييزا ملحوظا .

فهيجل من طرف يبدى احتقاره للتأمل الخيالى ومن طرف آخر يظهر احتقاره للصورية البحتة . وتظل التجربة أو الواقعة أساس كل فكر وكل علم فى نظره . وتتحقق التجربة أول ما تتحقق فى العالم الظاهر المحسوس . فيلمس الفهم الظاهرة ويدركها خالية من التصور . فالفهم لا يعرف طبيعة التصور . ولكن عند انتقال الفهم إلى العقل وفيتحقق كوعى ذاتى يبدأ فى معرفة طبيعة التصور . ويبدو التصور بمثابة الماهية بالنسبة إلى المظاهر القائمة ، فيكون ماهية الطبيعة والفكر المحدود فى اللوجوس ويكون ماهية المعرفة التجريبية

1— Ibid: Vol. I, p. 154 - Vol 2, p. 120 - 290

والعالم المظهرى باعتباره — أى التصور — معرفة مطلقة . وكل معرفة تصورية .. ولا نملك معرفة أى شيء إلا عن طريق التصورات التى نطبقها على الشيء . وتقوم كل لفظة فى اللغة مقام التصور ومن المستحيل أن يتحقق أى نوع من الفكر بغير تصور . وهذا يعنى أن كل شيء فى حد ذاته ليس إلا عددا من الكليات ، وإذا صدق ذلك فالكليات تتمثل تمثلا موضوعيا فى الأشياء .

ولكن إذا صح أن الكليات الموضوعية هى المقولات فهل هذه الكليات أوصاف وتعريفات للمطلق ؟ وفى رأى هيجل أن قولنا بأن الكليات هى المطلق أو بأن التعريفات هى المطلق سيان لا يختلفان ، فالمطلق هو فى نظر هيجل المقولات : العلية والجوهر والوجود والكيف ألخ . . . وللمطلق يكون هو نفسه كل مقولة على حدة أو يكون هو نفسه العلية أو الجوهر أو الوجود أو الكيف ألخ . . . فلا يكون المطلق بذلك مقولة الجوهر مثلا بل يكون الجوهر ذاته أو الوجود ذاته وهكذا .

وتكمن الأصالة الفكرية لهيجل هنا فى ربطه للتأمل بالمطلق[1] . فهذه هى الوسيلة الوحيدة لتخطى أى حوائل تخلقها ثنائية المجالات والميادين . فمن ناحية نجد أمامنا الماهية ومن ناحية أخرى نجد الوجود . اللوجوس فى جانب والطبيعة فى الجانب الآخر . وكذلك توجد المعرفة المطلقة فى طرف والمعرفة التجريبية فى الطرف الآخر . وستخلق هذه الثنائيات المتباعدة استحالة فى تحقيق المعرفة المبنية على علاقة حية . فالعلاقة الحية من شأنها ألا تضع حدا أو طرفا إلا وتفكر فى نفس اللحظة فى الحد أو الطرف الآخر . وينفذ هيجل بالمطلق هنا بوصفه توسطا أولا فيزيل أى ثنائية ويمحو كل أثر للانفصال ، وأبسط مستويات

---

(١) التأمل معناه عند هيجل الفكر الصادق والفكر العقلى . وهو نقيض الحس المشترك أو العقل التصورى أى الفهم .

التعقل هو الثالوث :موضوع ونقيض موضوع ومركبهما . ولكن المركب هنا لا يمحو التعارض فى وحدة هامدة ميتة بمجرد التفكير فى الموضوع فى إطار نقيضه والتفكير فى النقيض فى اطار الموضوع الذى يناقضه . ويتفذ بالمطلق بوصفه تأملا ثانياً أى بوصفه ظهورا للموضوع فى نقيضه ولنقيض الموضوع فى موضوعه وبوصفه مباشرة ومساواة لذاته فى هذا التأمل اللانهائى . ويظهر بهذا أن أقل مستوى عقلى يحتم وجود الثالوث بأكمله . وفى حين يرفض الفهم التناقض فيفصل بين الحدود ويضع اللوجوس فى جانب والطبيعة فى جانب يقوم العقل بافتراض التناقض فى قلب المطلق لاعتماده على الهوية العينية .

وهكذا يكون اللوجوس هو المطلق منكراً ذاته بوصفه طبيعة فيتناقض فى ذاته ويحمل فى ذاته الغير أى غيره الذى لا وجود له بدونه . وتبدو الطبيعة إذن فى اللوجوس بوصفها غيرية الفكرة المطلقة . ولكن الطبيعة هى ظهور اللوجوس وصيرورة الفكر فى آن معاً . وتفرض الهوية بينهما نفسها من خلال تناقضهما وهذه الهوية ذاتها التى تفرض نفسها هى الروح المطلق . وهكذا يثبت لدينا أن التمييز بين اللوجوس والطبيعة على أساس أنهما ماهية ووجود لا يعنى اطلاقا إقامة فاصل بينهما وانما يعنى شيئاً واحدا فقط وهو أنهما كلاهما مطلق يبدو فى الماهية كتوسط ويبدو فى الوجود كتناقض وهوية . فالمطلق توسط أو تأمل باطن وهوية ذاتية بالنسبة إلى ذاته فى تناقضه .

ويفسح هيجل المجال فى « ظاهرية الفكر » لمشكلة العلاقة بين المعرفة التجريبية والمعرفة المطلقة ، وهى نفسها مشكلة التعاصر والتعايش بين نوعين من المعرفة احداهما هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى وأخراهما هى المعرفة المطلقة والأولى هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى الذى يلتقى بنفسه من حيث هو وعى فى خارجية التجربة . والثانية هى المعرفة المطلقة التى تعرف حقيقة الهوية بينها وبين الوجود .

والواقع أن الوعى يتجاوز ذاته ويصف الوجود بغير أن يتميز من ذلك الوجود ويعيش التأمل بدون تأمل ذاتى وبدون تأمل للاشياء الخارجية ولكنه رغم ذلك كله يحقق التأمل الخالص أى اللا مباشرة . والمعرفة المطلقة هى المعرفة غير المباشرة بالذات كوعى ذاتى كلى فى مقابل المعرفة غير المباشرة التى يمثلها الوعى الطبيعى أو الوعى الحسى . وتتيح المعرفة المطلقة الفرصة لفهم المعرفة الحسية على نحو ما تعين اليقظة على فهم حقيقة النوم . والواقع أن المعرفة الحسية هى امتداد للمعرفة المطلقة . وتضع المعرفة الحسية نفسها كأنها معرفة مطلقة عند كشفها فى صورة «تجربة» (أى فى صورة بعدية) عن المقولات التى يقدمها المنطق بالطريقة المناسبة (أى بشكل قبلى) .

وتتعارض المعرفتان : المطلقة والحسية على نحو ما يتعارض كل من الوعى الفلسفى (ويطلق عليه هيجل اسم العلم كما أشرنا من قبل) والوعى التجريبى . ولا يمكن أن تفرض المعرفة المطلقة نفسها على المعرفة التجريبية ، فالمعرفة التجريبية هى التجربة بعامة فى تطورها ونموها وهى مظهر المعرفة المطلقة . أو هى المعرفة المطلقة فى ظهورها وعلى نحو ما تظهر ولا تبقى كظاهرة إلا إذا ظلت تجهل أنها هى نفسها التى تظهر لذاتها وأن ظهورها ليس إلا الوعى الذاتى الكلى . وعندما يتابع الوعى الفلسفى الوعى المظهرى فى طريقه ومخططه يعمد الوعى الفلسفى — وهو الذى يمر سلفا بهذا الطريق — إلى إظهار أن المعرفة المطلقة تتجلى فى التجربة وأن التجربة هى المعرفة المطلقة على شرط ألا تبلغها حقيقة إلا إذا أدركت نفسها كمعرفة مطلقة . ولهذا لا حاجة إطلاقا بالمعرفة المطلقة إلى أن تتجاوز هذه التجربة نحو أى شىء مجهول خفى .

وليس السياق الجدلى للمنطق كتعبير عن الوجود سوى المطلق نفسه طالما كان هذا السياق موجودا كعينى كلى وطالما كان ماثلا فى غير خروج على نفسه فى صورة طبيعية أو معرفة تجريبية وطالما كان محتفظا فى نفسه بمفهوم

هذا الخروج كأساس للظهور . فالمنطق تعبير عن الوجود ، والسياق الجدلى للمنطق هو المطلق إذا كان هذا السياق الجدلى موجودا وجودا كليا عينيا وقائما بلا خروج على ذاته فى أى معارف تجريبية وملما بمفهوم هذا الخروج على الذات باعتباره خطوة ضرورية وأولية للظهور . ولهـــــذا يمكن القول بأن المطلق لا يكون إلا نتيجة نهائية . بمعنى أنه لا يأتى إلا فى النهاية فقط ليكون هو على حقيقته . والمعرفة المطلقة نتيجة تفترض ذاتها مقدما فى الطبيعة والفكر المحدود .

فاللوجوس هو الإدراك المفكر لكل التعيينات من حيث هى لحظات تصور وحيد . وتستحيل هذه التعيينات إلى لحظات بفضل التأمل الباطن للكلى وعرضه كتوسط ، وهكذا يصبح الكلى حياة — وحياة تأملية على وجه الخصوص — يولد فيها التأمل كل اللحظات بدلا من أن يعارضها . وهذا التأمل الباطن هو الذى يجعل مضمون كل تعيين هو نفسه صورته التى تستنفده . وهو كذلك الذى يحـــول دون تمييز المنهج الخاص بهذا المنطق من تطور ذلك المنطق .

وهذا هو ما يميز المعرفة المطلقة من أى معرفة أخرى . ففى المعرفة المطلقة لا تمييز على الاطلاق بين المنهج والمضمون ومن المستحيل أن يتحقق فصلهما . وبالتالى فليس للمعرفة المطلقة أساس موجود مقدماً وهى فضلا عن ذلك دائرية بالضرورة ولا سبيل إلى فصم عرى الترابط بين هذين الطابعين .

والمطلق توسط . ولعل هذا هو السر فى إيجابية اللحظة الثالثة فى كل جدل . اللحظة الثالثة فى كل جدل هى الاثبات المطلق الأوحد لأنها نفى النفى ولأنها تبلغ الوجود فى العدم وتدرك الجزئى وسط كلية المعرفة المطلقة .

ولا يمكن أن تكون المعرفة المطلقة مثل أى معرفة أخرى . فنحن لا ننتقل فيها بطريقة متصلة من التأمل الخارجى إلى التأمل الباطن للوجود . ولكنها

بعد جديد للوجود . وكان هيجل قد عرف المعرفة المطلقة فى « المنطق » بوصفها سياقا تعبيريا للوجود أى بوصفها اللوجوس الخاص به . أما فى « ظاهرية الفكر » فهو يقدم الوعى الذاتى فى إطار هذا البعد الجديد للوجود .

وعلى الفلسفة أن تتحاشى البقاء فى مجال التجربة الخارجية . على الفلسفة أن تتجاوز الفكر التجريبى . وعليها أيضا أن تتخطى الترنسندنتالية أو التعالى فكلاهما يظل غريبا بالنسبة إلى موضوعات الفلسفة . ولكن هذا لا يعنى التمسك بالحدس المباشر للمطلق . فهذا بدوره غموض دامس . ولا يمكن أن تجنح الفلسفة نحو النظرة الحدسية المباشرة للمطلق .

ولعل هذا هو السبب فى ظهور المنطق التأملى الذى أراد به هيجل أن يجمع بين الفكر والحدس المطلق وأن يكشف عن امتزاج الوجود بالفكر الذى يخصه ويناسبه . والجدل فى هذا المنطق التأملى هو جدل الوجود نفسه . أى أن الجدل يمثل تأمل الوجود لذاته فى المنطق التأملى . والوجود المباشر والماهية والتصور هى اللحظات الثلاث فى المنطق التأملى . ولم يتخل هيجل عن اللغة التصورية فى الفلسفة ، ولكنه أوجد منطقا حيا وهو منطق التامل إذا قيس بالمنطق الصورى التقليدى . وليست الحياة النابضة فى فكر هيجل التى يقدمها لنا فى منطقه كوصف حى لحركة التفكير هى فكر الإنسان على نحو جزئى إزاء الناس الآخرين الموجودين ، بل هى الفكر المطلق أى تأمل الوجود فى ذاته خلال الوعى الإنسانى . ولهذا السبب كانت هذه الحياة ذاتها معرفة مطلقة واستلزمت بالتالى عنصرا لا يتلاءم الفكر التجريبى نفسه معه . وبهذا العنصر استعصت المعرفة المطلقة على الفكر التجريبى . ولكن إذا لم يكن الفكر التجريبى يتوصل إلى فهم الفكر المطلق فمن الميسور للفكر المطلق أن يحيط بالفكر التجريبى وأن يستوعبه بوصفه الغير بالنسبة إليه أو بوصفه الآخر لأن

هذا الفكر التجريبي يحتوى بنفسه على هذه الغيرية ، فالفكر المطلق هو الكلى الذى لا يضمر الجزئى وإنما يعبر عنه ويعبر عن ذاته فيه خلال تطوره المتصل وفى سياقه التعبيرى . وهذه الغيرية هى التى تأذن للمعرفة المطلقة بأن تدرك حقيقة هامة مؤداها أن الفلسفة ملزمة بالاغتراب وأنه من الممكن أن تشتمل المعرفة المطلقة على علم إنسانى بينما من المستحيل الارتفاع من العلم الإنسانى إلى المعرفة المطلقة بدون أن تقع تصدعات وفواصل .

غير أن هذا لا يمنع أن ظاهرية الفكر هى مجال رواية تاريخ كل ما هو وعى ذاتى من الجوانب الفردية والاجتماعية والدينية عند نزوعها نحو العلم . ومن شأن هذه الأنواع من الجدل الخاصة بالأواعى الذاتية أن تكون مظاهر للمعرفة المطلقة التى تحتوى عليها كلها وتضمها إليها كظواهر . والمصير التاريخى عند هيجل هو مظهر الفعل الذى يتكشف فيه المطلق لنفسه .

الفصل التاسع

منطق الفلسفة

لم يعد ثمة تعارض بين التأمل (وهو الفكر الصادق والفكر العقلي) والمباشر، ولم يعد هناك ما هو فى ذاته ولا يقبل التحول إلى ما هو لذاته. ويترتب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو لذاته ويظل على الدوام غريباً إزاء ما هو فى ذاته. ولا يوجد إطلاقاً ما يستعصى على التأمل، ولا يرتد التأمل فى الوجود إطلاقاً أمام باب موصد أو فى طريق مسدود. فالتأمل فى الوجود مفتوح. وإذا كان هذا التأمل يرتد على نفسه وينكص على عقبيه أو على الأصح يجرى بصورة دائرية فذلك ليس لعيب فيه أو لقصور فى طبيعته وإنما حرصاً على ألا يقع فريسة لاتمام زائف وعلى أن يظل بمنأى من شباك الاستنزاف الذى لا ينقطع. فيصاب بالدور ويجد نفسه مرة أخرى فى طريق مسدود أمام حاجز لا سبيل إلى تخطيه.

وتتكشف بوادر هذا التفتح ابتداء من الصفحات الأولى فى كتاب المنطق. إذ ينفتح الباب بمجرد اكتشاف الهوية بين الوجود والعدم فى التوسط ويبقى مفتوحاً إلى الأبد أمام التفكير التأملى. ذلك أنه ينبغى التفكير فى المطلق بوصفه توسطاً. ولكن هذا التوسط هو نفسه المباشر، أعنى أن التوسط ليس خطوة نستعين بها على التفكير فى المطلق وليس وسيلة للتفكير فى المطلق لأن المطلق هو نفسه توسط. وعلى هذا فإذا كان من اللازم التفكير فى المطلق بوصفه توسطاً فذلك لا يعنى إطلاقاً أن المطلق لا يكون موضوعاً للتفكير المباشر لأن التوسط نفسه هو المباشر. أو بعبارة أخرى يقوم التوسط كوسيلة للتفكير فى المطلق، وهذا

التوسط هو نفسه المباشر . وبالتالى فليس التفكير فى المطلق غير مباشر . . بل هو مباشر فعلا . وبهذا يصبح وجود المطلق هو معناه ، كما يصبح معناه عين وجوده . بل ويعبر التفكير التأملى النفس المجربة (أى الإنسان) وينفذ خلالها دون أن يوقفه معترض أو يعوقه عائق ، وذلك لأن الوجود المطلق هنا هو الذى يتأمل ذاته ويفكر فى نفسه . فيقوم الامتثال (أو تمثيل الحقيقة) الذى يتميز به الوعى المجرب بإفساح المجال أمام التصور . وبهذا لا توجد أى حاجة إلى نواة موضوعية أو إلى موضوع .

وينشأ عن ذلك أن أى عبارة يتعلق بها الفكر التأملى (أو باختصار أى قضية تأملية) تكون محمولاتها هى نفسها تعيينات الفكر أى المقولات . محمولات القضية التأملية هى المقولات ذاتها ، وهذه بدورها هى الموضوع . وهى التى تستحيل جدليا إلى وعى ذاتى للمطلق وتعبر عنه .

وهذه نقطة هامة لأنها تدل على تحول كامل فى دور المقولات ودلالتها ، فلم تعد المقولات وجهة نظر خاصة بالوعى الإنسانى حول حقيقة غريبة على الدوام يظن أن تكون حقيقة .

ولا يلبث هيجل أن يتناول هذه النقطة بالتفصيل فيشير إلى أن المحمول وحده هو الذى يولد التصور . أو هو الذى من شأنه على الأقل أن يوجد الكلى واللاهية . والمحمول هو العنصر الأساسى الذى يجذب الاهتمام فى الحكم أو هو وحده الذى يهم فى الحكم . وعلى ذلك فمهما ورد اسم الله أو الطبيعة أو الروح فى موقع « الموضوع » فى الحكم فليس منها سوى الأسم فقط ولا تشغل أكثر من مجرد الأسم . أما «المحمول» فهو وحده الذى يحيطنا بكل ما يتعلق بطبيعة « الموضوع » وهو وحده يجعلنا نلم بهذا « الموضوع » حسب التصور . وعندما نبحث عن « محمول لهذا « الموضوع » يلزم أن ينبنى حكمنا على تصور .

ولكن لا يمكن العثور على هذا التصور إلا فى «محمول الحكم» فمحمول الحكم وحده هو الذى ينقل هذا التصور ويعبر عنه. وينحصر الدور الذى يلعبه الموضوع والوظيفة التى تسند إليه فى الامتثال وحده . بمعنى أن دوره قائم فى اطار الامتثال وحده ولا يجرى إلا على هذا المستوى، فالامتثال هو مصدر التفسير اللفظى بواسطة الاسم أو الينبوع الذى تستقى منه الدلالة اللفظية الخاصة بأى إسم . أما الدلالة الحقيقة أو ما ينبغى أن يفهم حقيقة من هذا الأسم فيتوقف على الظروف والمناسبات أو على الوقائع التاريخية[1] .

وقامت مشكلة أخرى بعد ذلك على أساس أن التصور نفسه يحتاج إلى مضمون حسى ليملأ الفراغ والتجريد اللذين يتميز بهما . ولكن هذه المشكلة لا تشغل بال هيجل فى قليل أو كثير لأنه استطاع أن يمهد لها التمهيد الكافى وسبق أن حدد معنى المجرد والعينى للاثل بطريقة مختلفة تمام الاختلاف عما كان سائداً فى الفكر الفلسفى من قبل . فالمحسوس المادى المعزول والمقطوع الروابط بما عداه والخالى من الإشارة إلى مجموع أو سياق هو المجرد ولا يصبح عينيا إلا كلما ازدادت تعريفاته وعلاقاته وارتبط بسياق نسقى واضح المعالم . فمنذئذ فقط يتحول التجريد الحسى الذى يتمثل فى الاختيار الشخصى والتصور الذاتى الزائف إلى تصور جدلى سليم .

يدخل هيجل إذن تعديلا لفظياً فى استخدام لفظتى مجرد وعينى . فهو ينكر عينية العالم الحسى ويعلن أن هذا العالم بوضعه ذاك كعالم محسوس لا يعدو أن يكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة فضلا عن كونه من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام عن طريق الإدراك . فالعالم الحسى عالم تنقصه الوحدة ومكون من مجزوءات تم الصاقها ببعضها البعض

(١) هيجل : علم المنطق (فرنسى) جزء ثان (ص ٢٠٦)

بصورة غير مكتملة . ولا تتسم بالتالى بالاستقلال وكلما أشارت إلى تفسيرها رجعت إلى مصادرها البعيدة وعللها وينابيعها المنفصلة عنها انفصالا عميقا .

وهذا كله هو المجرد فى نظر هيجل . المجرد هو إدراك أى شىء من جانب واحد واستيعابه منفصلا عن كل ارتباطاته الأخرى كما تؤخذ اللفظة أو الجملة بمعزل عن سياقها . ولما كانت كل الأشياء المتناثرة الفريدة التى نزعم إدراكها تعتمد فى وجودها على قوانين وعلاقات بعيدة بعداً كبيراً عن الشىء الجزوء الفرد كما تستند إلى ماليس له وجود هنا والآن ، استحال وجود العينية بالمرة فى الإدراك البصرى لتوزع الأحساس بين مواقف أولية مضطربة ومواقف مجردة تالية لا سبيل إلى ادخالها فى نسق . ويظهر من ذلك بالتالى أن حقيقة الشىء تتضمن نسقاً عاماً من العلاقات يحقق لها وجودها ويؤدى بها إلى أن تكون هى نفسها.

وعلى ذلك فالتصورات تكون أكثر تجريدا أو أكثر عينية وفقا للقدر الذى يبلغه الفكر من العلاقات المفترضة سلفاً . أى أن التجريد والعينية صفة تلحق بالشىء بقدر ما يشير أولا يشير إلى العلاقات التى توثق بينه وبين ماعداه . ولذلك فالتصور العينى تصور يقوم وسط شموليته الذهنية ويرتبط ارتباطا حيوياً بما عداه ويمثل وحدة العناصر ونقطة التقاء الأضداد . والجدل نفسه لكى يكون حقيقيا يجب أن يصعد من المجرد إلى العينى بهذا المعنى نفسه أى من النتيجة إلى المبدأ .

وعلى ذلك كله نتبين شيئاً هاماً وهو أن هيجل تأثر فعلا بأرسطو إلى حد كبير فى هذا الصدد كما تأثر بأفلاطون . وأرسطو نفسه أشار إلى أن المقولة محمول يحمل على ما عداه . ويسرى هذا عند أرسطو بالنسبة إلى كافة المقولات فيما عدا المقولة الخاصة بالجوهر الأول . وتعريف الجوهر الأول يدل على أن هذه المقولة نفسها لا تقبل أن تكون فى وضع المحمول بالنسبة إلى

ما عداها . و « المقولة » فى اللغة اليونانية من الناحية اللفظية يعنى ما يحمل وما يصف شيئاً عداه . وإذا كان هناك تأثير كبير من قبـــل أرسطو على الفكر النسقى الهيجلى فهناك تأثير آخر لا يقل عنه من قبل أفلاطون فى محاورة بارمنيدس ومحاورة السفسطائى على منطق هيجل . وقد اختار هيجل التصور كعنصر رئيسى فى منطقه . وهو لهذا لا يوافق على الاستخدام العادى المطروق لمعنى المجرد والعينى . وأحل هيجل التصور الجدلى محل التصور الحسى ليليق بدوره الرئيسى ويتناسب مع النسق الفلسفى الذى يؤازره ويسانده ومع المهمة المعرفية التى يتأهب لها .

والواقع أن الفكر كما يفهمه هيجل وعلى النحو الذى يتخطى موقف كانط لا يكتمل بالمحسوس وإنما يعمد إلى الإلتقاء بالمحسوس من حيث ماهيته ، أى أن هيجل يتعمد إتمـــام اللقاء بين الفكر والمحسوس على أساس ملاقاة الفكر للماهية فى هذا المحسوس . أو باختصار لقاء الفكر للمحسوس يتم على أساس لقاء ماهيته . وعنى هيجل عناية فائقة بالإبقاء على الوجود المباشر فى منطقه كجانب أولى وأساسى . فالجزء الأول من المنطق هو الجزء الخاص بالوجود المباشر . ولعله من الأوفق أن يقال ان هيجل احتفظ بهذا المباشر فى منطقه بأكمله . فالفلسفه فى نظره تقدم فكرة تصورية لكل ما يتمثل بمعنى الكلمة فى الحقيقة التى ينطوى عليها الوجود المحسوس . ولهذا السبب حرص على أن يجمع بين وجهى المقولة عند أرسطو وعند كانط معا . فهو يوحد بين المقولة بوصفها جنس الوجود على حد معناها الأرسطى من ناحية والمقولة بوصفها أداة الفكر الوظيفية بمعناها عند كانط من ناحية أخرى . وأدى هذا التوحيد بين وجهى المقولة إلى وضع جديد بالمرة . فأحدث هذا بقاء واستمراراً للتصور فى نسقه الأصيل بهذه الفلسفة ودعم دوره الجدلى .

والواقع أن هيجل بهذا يتخطى الصعوبات التى تعرض لها كانط . أى أن

هيجل يدرك الطابع الحسى والطابع المنطقى العقلى فى الفهم عن طريق حقيقة هامة مؤداها أن الفكر المطلق هو الفكر الذى يتحدد ويتعين مع بقائه فكراً مطلقاً. وهذه الحركة الخاصة بالفكر وبكل موجود على السواء هى التى تصبح اللوجوس الفلسفى.

ويضع هيجل المقولات كتعيينات « للكل » الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر. فالمقولات هى كل اللحظات والجوانب التى تتسلسل جدلياً مع إرتباط كل جانب وكل لحظة بما عداها من الجوانب واللحظات ومع إشارة كل منها إلى وجهة نظر خاصة حول هذا « الكل » الذى يستلزم تخطيها وتجاوزها. فالكل الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر له تعيينات خاصة به هى المقولات. وهذه تمثل الجوانب المتسلسلة جدلياً وهى جوانب يرتبط كل منهـــا بغيرها بواسطة التفكير فيه كما يبدى كل منها فى نفس الوقت رأياً أو يعطى وجهة نظر بشأن الكل الذى يفرض بدوره تجاوز كل هذه الجوانب أى تجاوز المقولات.

يقول هيجل: « وإذا كانت الماهوية البحتة للأشياء بما بينها من فروق وإختلافات تنتمى بهذا إلى العقل فمن الظاهر إذن أننا لا نستطيع بكل معانى الكلمة أن نتحدث بعد ذلك عن الأشياء ذاتهـــا أى عن الحقيقة كما تبدو بالنسبة إلى الوعى فى صورة نفى ذاتى. وذلك لأن المقولات العديدة هى أنواع المقولة الخالصة (الكل الموحد). وهذا يعنى أن هذه المقولة لا تزال جنس المقولات أو ماهيتها ولا تتعارض معهـا بحال. غير أن هذه المقولات هى فى الأصل أقرب ما تكون إلى شىء غامض مبهم مزدوج المعنى يمثل فى ذاته خلال كثرته وتعددة الوجود الآخر فى مقابل المقولة الخالصة (الكل الموحد). ولا شك أن هذه المقولات تتعارض فى الواقع عن طريق هذه الكثرة مع المقولة الخالصة (الكل الموحد). وعلى الوحدة البحتة فى ذاتها أن تحذف

هـــذه الـكثرة وأن تزيلها بأن تنشىء نفسها كوحدة سلبية إزاء الفروق والإختلافات » . (١)

وعلى هذا تظهر المقولة كمقولة الـكل الموحد أى أنها تبدو كمقولة الوجود ومقولة الوعى الذاتى الـكلى . ولهذا فليست المقولات مجرد مقولات للظواهر أو مجرد سند للعالم المحسوس وللعلوم التجريبية . هى فى الواقع جوانب خاصة بمنطق الفلسفة .

وقد وردت كل واحدة من هذه المقولات فى مقام المعنى البسيط أو بمثابة موضوع المعرفة لدى معظم الفلاسفة الذين توقفوا وتريثوا ازاءها وعمدوا إلى التفكير فى المطلق عن طريقها . ولعل هذا يمينا إعانة صادقة على إدراك التناظر المستمر فيما بين كل من المنطق وتاريخ الفلسفة ، ولو أن المنطق ليس تاريخاً بالمعنى الصحيح فإنه يعمل على تنمية التسلسل والتواصل بين المقولات ويقوم مقام التـكوين المطلق الخاص بالوجود . ويمكن أن نتابع الأشكال التى تسلسل فيها المنطق منذ أرسطو إلى هيجل فنقول إن منطق الأشياء عند أرسطو قد صار منطقاً متعالياً أو تر نسند نتاليـا عند كانط ومنطق تأمل أى منطق علم وجود (الوجود بمعناه الـكلى والشيئى فى آن معاً) عند هيجل .

تلعب المقولات إذن دور التعريفات بالنسبة إلى المطلق فضلا عن قيامها بهذا الدور فعلا بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى الذات المفـكرة فى العـــالم هنا والآن (Hic et Nunc) وتعد حقيقة (هنا والآن) من الحقائق الأساسية فى فلسفة هيجل . وهذه الحقيقة (هنا والآن) تمثل لحظات التمـاس الفعلى بين النفس والعـــالم الخارجى وتكمل عملية الإحتكاك بين الوعى والمحسوس على

---

(١) هيجل : ظاهرية الفكر جزء أول ص ٢٠٠ (فرنسى) ، .

أساس تحقيق الالتحام التام بين كل جوانب الموقف المعرفى . ولهذا فالمقولات تقوم بدور التعريفات حيال المطلق وحيال العالم وحيال إلتقاء الذات المفكرة بالعالم (هنا والآن) . وهى بهذا تعبر عن حركة المعرفة . وتاريخ المعرفة نفسها ليس سوى مجموع لحظات إلتحام متصلة فى صورة (هنا والآن) على طول التاريخ البشرى منذ يقظة الوعى الإنسانى حتى اليوم .

فالمقولات تعبر عن حركة المعرفة ... والوجود ... والماهية ... والتصور . ولكن لا بد من إدراك هذه المقولات بمنأى عن حركة المعرفة . ينبغى إدراكها — أى المقولات — فى موضع اللوجوس الخالص والتأمل البحت . أو بعبارة أخرى برغم تعبير المقولات عن حركة المعرفة فمن الضرورى إدراك هذه المقولات بعيداً عن حركة المعرفة خلال الوجود والماهية والتصور .

ويشير هيجل إلى أن هذه الحركة التى تمثل المعرفة تبدأ بالوجود البحت لكى تبلغ الماهية بشكل مباشر عن طريق حذفه وتظهر كنشاط معرفى خارجى على الوجود ومستقل عن طبيعته الخاصة به . ولكن هذا التقدم هو بالمثل تقدم الوجود نفسه فى انطوائه على نفسه وتداخله فى ذاته بسبب طبيعته الخاصة واستحالته بالتالى إلى ماهية . وهكذا نجد أن المطلق قد بدا لنا أول الأمر كأنه الوجود ثم صار يبدو فى النهاية كأنه ماهية[1] .

ومنطق الفلسفة هو أعلى مهمة يواجهها الفيلسوف أو يقوم بها . منطق الفلسفة هو أرفع مهام الفلسفة على الاطلاق .

ولا يتطلع هذا المنطق إلى بلوغ التعيينات الأساسية فى التجربة وحدها لما تعينه عليه هذه التعيينات من التفكير فى التجربة فى عموميتها وتوافقها واتساقها، بل يتطلع هذا المنطق — منطق الفلسفة — فوق هذا لإدراك الجانب الذى

---

(١) هيجل : المنطق (فرنسى) جزء ثان ص ٣ .

يعكس « الكل » فى ذاته فى غضون كل واحدة من هذه التعيينات على حدة .

وترجع صعوبة هذا المنطق إلى أنه برغم أنه يعيد التاريخ بشكل أو بآخر فليس هو نفسه تاريخ الفلسفة حيث تتوزع وتنتشر الفكرة المطلقة خلال الزمان ، وليس منطق الفلسفة إعادة تجميع رؤى العالم كما تمثلت لدى الفلاسفة وفى مختلف العصور والأزمنة لسبب بسيط وهو أن هذه الرؤى تظل غارقة فى الذاتية . أو بعبارة أخرى لا يعد منطق الفلسفة تجميعا لآراء الفلاسفة ونظراتهم عن العالم ، فهذه الآراء والنظارات ذاتية محضة . وإنما منطق الفلسفة هو التاريخ الأبدى للوجود الذى يبدو مباشراً أول الأمر ثم يفكر كماهية ويدرك نفسه بعد ذلك كتصور ذاتى خالص وحس .

وتكمن الأصالة هنا فى إحالة اللوجوس أو التأمل إلى العنصر المطلق فى الحس وفى كل حس . بل ويرتفع الحق العينى المشروع لكل من الموضوع والأنا التجريبى ليفتح آفاق البعد الوجودى للمفهوم الذى لا يتعارض مع الوجود حتى يعثر كل مفهوم ذى دلالة على مكانه فى السياق التعبيرى اللانهائى الدائرى فى إطار اللوجوس .

ولهذا لا يكتفى هيجل بأن ينظر إلى كل ما يثيره منطق الفلسفة من آراء ومذاهب السابقين فى الفلسفة على أنها مجرد أنساق تاريخية ماضية فى العصور الغابرة . ولكنه يعمد إلى تعميقها أيضاً لا بوصفها وجهات نظر شخصية عن العالم أو مجرد فضول ناجم عن احتمالات التاريخ ومصادفاته وظروفه العارضة ، بل بوصفها جوانب ذات تنظيم خاص بها فى صميم كيانها وذات مقدرة على كشف النقاب عن المطلق من بعض الأوجه المعينة .

يحرص منطق الفلسفة إذن على أن يعطى تاريخ الفكر الفلسفى قدره

الحقيقى ، فيرى فيه بالتالى أكثر من مجرد أنساق فلسفية محدودة القدر والقيمة ولا يكتفى بأن ينظر إلى اتجاهات الفلسفة وتياراتها السابقة على أنها وسائل وأدوات لتحقيق غرض معين أو لخدمة هدف مقصود من ورائها ، فهذه الفلسفات يجب فى رأيه أن تعد ذات قيمة معينة وأن تؤخذ مأخذ الجد وأن يتحقق تناولها وفهمها على النحو المناسب بحيث يتبين فيها الوجود المطلق وهو يعمل الفكر فى ذاته .

وإذا خطر لنا أن ننقد هذه الآراء والأفكار التى بدرت عن السابقين فى ماضى الفلسفة فلن يقع هذا النقد نفسه خارج مجال الفلسفة ولن يكون غريباً عليها أو منافياً لطبيعتها . فهذا التفنيد لأوجه الفلسفة لا يتألف من موازنات ومقارنات وإنما يقوم بالتعميق الحقيقى لكافة الاتجاهات السابقة ويعين معاونة جادة على معرفة أبعاد الروح الانسانى وأغوار التفكير البشرى إزاء كافة الموضوعات الذهنية والعلمية . وإذا لم يكتف الجدل العقلى بمجرد الهذر والثرثرة وتطلع إلى ما هو أكثر جدية أدى جدل الأنساق الفلسفية إلى نتيجة هامة وهى تجديد جدل الوجود كأنه يشارك فى إيجاده على نحو جديد بشكل أو بآخر .

الفصل العاشر

أقسام الفلسفة النسقية

تحدثنا فيما تقدم من الصفحات عن ظاهرية الفكر وعرضنا الآراء التي تضمنها هذا الكتاب كلا في حينها بما يتناسب مع تقديم الفلسفة الهيجلية نفسها. وقد ذهب الكثيرون من المحللين لفلسفة هيجل إلى أن « ظاهرية الفكر » يقوم مقام المقدمة الطبيعية من هذه الفلسفة . ولعل ماورد في الصفحات السابقة كاف للتعريف وللتمهيد بما سوف يلي من الأفكار المتصلة بالنسق الأصلي في فلسفة هيجل[1] .

وتتلخص فلسفة هيجل في أنها تحقق مهمته الأصلية التي وضعها نصب عينيه . ومهمة هيجل هي إظهار العقل الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا . وهذا العقل هو المبدأ والمحرك الباطن في الطبيعة وفي التاريخ وفقاً للتعبير المشهور الذي قدمناه بصدد الكلام عن المعقولية الكلية للوجود : كل ما هو حقيقي عقلي وكل ما هو عقلي حقيقي .

ولا تعني المثالية الهيجلية سوى شيء واحد هو أنها تتمسك بمبدأ أعلى هو الفكرة المطلقة . ولما كانت الهيجلية فلسفة محايثة أي تستمد مبادئها من الباطن كان المطلق فيها — وقد سبق تعريفه — هو الذات الكلية التي تستوعب كل شيء وتكون الأشياء كلها بالنسبة إليه مجرد تطور جدلي أو مجرد نمو جدلي .

---

(١) الديدي : هيجل ص ٦٠ (دار المعارف — نوابغ الفكر الغربي) .

وهذه الذات الكلية هي الفكرة أو التصور (بيجريف). وتعد لفظة التصور أكثر الألفاظ تعبيراً من الناحية الاصطلاحية البحتة . وتعني لفظة تصور الإحاطة والشمول أى الاستيعاب الكلي . أو هو بتعبير آخر الإحاطة الشاملة أو الكلي الذى يضم التعيينات فى تطور جدلي . ولهذا فهو — أى التصور — يعد عينياً بشكل مطلق .

ولما كان الهدف الأساسي هو اكتشاف مدى المعقولية الكلية للوجود فقد أصبح من الضرورى إعادة بناء العالم المزدوج من الطبيعة والروح على نحو مثالى بواسطة عملية نسقية . وصار من اللازم إظهار تطور الفكرة بوصفه مكافئاً للمضمون العينى للتجربة من أجل إسقاط أى شبهة بعرضية الواقعة التجريبية (الأمبيريقية) . ولهذا فالفكرة بمعناها المحدود عند هيجل هي التحقق المكافىء للتصور والوحدة المطلقة لهذا التصور وللموضوعية معاً وبالتالى فهى الصدق فى ذاته ولذاته . ولهذا فالفكرة تكون أول الأمر الحياة والروح تصير فكرة الصدق والخير فى المعرفة والعمل وفى النهاية تصبح المعرفة المطلقة التى يبلغها فكر الفيلسوف . . . هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه بنفسه . . ويصبح الصدق الذى يدرك ذاته .

ومن جانب الفكرة يبدو التصور كلحظة إضافية ولكنه يظل رغم ذلك مبدأ الفكرة . أو بعبارة أخرى يظهر التصور كأنه لحظة إضافية بالنسبة إلى الفكرة ويظل فى الحقيقة رغم ذلك المظهر المبدأ الأصلى للفكرة .

ويؤدى تقييد الفكرة بالتصور كمبدأ إلى إحكام الرابطة بين الفكرة والواقع الخارجى . وإذا نظرنا إلى كل نسق علمى أو فلسفى بوصفه تأسيساً أو بناء جديداً مثالياً للحقيقة فلا شك فى أن الأفكار المجردة المستخدمة فى

هذا البناء الجديد قد تم استخلاصها واشتقاقها بالتحليل من الموضوع نفسه المعاد بناؤه وتأسيسه .

وفى الغالب الأعم تكون البداية أو الأولوية للفكر فى نظر هيجل . والفكر هنا ليس الفكر الذاتى أو مجرد الرأى الشخصى وإنما هو الفكر الموضوعى أو الكلى . والفكر الموضوعى هو الكلى كما يدركه الفهم . وسبق أن فرقنا فيما سبق من الفصول بين العقل والفهم . فالفهم يقوم بالتجزئة والفصل أى بالتجريد . والفكر الموضوعى كما يدركه الفهم هو الكلى ، أى أن الفكر الموضوعى يكون كليا أول الأمر إذا نظر إليه تجريديا كصورة فارغة منفصلة عن مضمونها ، وهذا هو ما يجرى عادة فى الإدراك عن طريق الفهم لأن الفهم يفصل عادة بين المضمون والشكل ، وهكذا يبدو الفكر الموضوعى لأول وهلة كأنه كلى من وجهة نظر الفهم فقط لاستخلاصه له تجريديا كصورة خالية من المضمون . أما الكلى الحقيقى فهو الكلى الذى يدركه العقل ... وهو هو التصور .

وفى هذا تحليل وتفسير لما سبق قوله عن الفكرة وتوضيح كاف لعلاقة الفكرة بالحقيقة الخارجية فضلا عن توضيح الأصالة المثالية فى فلسفة هيجل برمتها فالكلى الحقيقى لا يصبح تصوراً إلا من وجهة نظر العقل لأن الكلى الحقيقى هو الذى يدركه العقل لا الفهم . الكلى المدرك بواسطة الفهم خاو من المضمون أما الكلى الحقيقى فهو الكلى الذى يدركه العقل . وهذا الكلى هو التصور أى هو الفكر الذى يتعين ذاتيا ويصير عينيا من تلقاء نفسه فيتخذ بنفسه مضمونا لنفسه . وعلى ذلك فالتصور هو الكلى الذى يجعل نفسه جزئيا . ومثل ذلك « الحيوان » من حيث هو « ثديى » .

والفكرة هى التصور طالما كان متحققا بالفعل . أى أنها التصور الذى

يمتلىء من تلقاء نفسه . والروح نفسها تصور لأنها تهب نفسها حقيقتها بالجسد أو بالحياة . وانفصال التصور عن الحقيقة هو الموت .

ويمكن أن نتابع من هذا كله إلى أى حد يصر هيجل على النظر إلى الفكرة المجردة كأنها تفترض مقدما شيئاً عينيا تشتق وتستخرج منه . هيجل يرى أن الفكرة المجردة تستمد من العينى الذى تفترضه مقدما . ولا يمكن أن تكون الفكرة شيئاً ما خارج ما هو عينى أو خارج الفكر الذى يفكر فيها . بل ولا يمكنها استبداد أى شىء مما ليس عينيا أو مما هو خارج الفكر . والفكرة أبعد ما تكون عن أن تتوالد عنها الطبيعة أو الروح بل وليس لها وجود إلا فى الطبيعة وفى الروح .

ولا مفر من أن نفهم ما يعنيه هيجل حقيقة بالفكرة إذا شئنا أن نفهمه لأنه يجعل لهذه الفكرة مكانا رئيسياً فى فلسفته بوصفها مبدأ الحقيقة كلها . فالتصور هو مبدأ الفكرة والفكرة هى مبدأ الحقيقة . وهى مبدأ باطنى محايث وليست أساسا مسبقا خارجيا .

ولكن ما معنى ذلك ؟ معناه أن الفكرة مبدأ كل حقيقة بمعنى أن الحقيقة كلها بالضرورة متفقة ومتلائمة مع الفكرة . والعقل من ناحيته يحتوى على كل ما يلزمه من وسائل لفهم هذا العالم كما أن العالم من ناحيته لا بد أن يوفى بكل ما يقتضيه العقل .

ولعل هذا هو كل ما أراد هيجل أن يبوح به وكل ما شاء أن يثبته .

ولكن لكى يضع هيجل « العقل » أمام عينيه كمبدأ أعلى للوحدة وكمركز حى للسكون الذى تذوب فيه كل الاختلافات وتتفق فيه المتناقضات جميعها لزم أن يدبر له هذه الوحدة ذاتها التى يسبغها بدوره على كل ماعداه أى أن العقل كمبدأ أعلى للوحدة يجب أن يملك هذه الوحدة التى يمنحها إلى

بقية الموجودات . ولا بد أن تتسلسل المقولات أو التعيينات الخالصة وأن تنمو في نسق منتظم عضوى هو عبارة عن شمول الفكرة المطلقة أو هو العقل نفسه. وليس هذا كافياً لتوضيح المسألة . ولا بد من الإشارة إلى أن الأعضاء المشتركة في تكوين بنية عضوية معينة نستطيع أن تحقق وجوداً ذاتياً بشكل ما على انفراد . أعنى أن كل عضو من أعضاء البنية الحية قد يمثل وجوداً ما أو يكون على نحو من الأنحاء بغير انتماء إلى تلك البنية الحية أو إذا ابتعد عنها لسبب من الأسباب ، فقد تكف هذه الأعضاء عن وجودها كأعضاء فى البنية الحية المشار إليها ولكنها تظل برغم ذلك شيئاً من الأشياء له وجود خاص به بشكل من الأشكال . أما المقولات فلا يبقى لها أى وجود خارج العقل . والمفروض أن ننظر إلى المقولات كأوجه أو كمراحل لفعل واحـــد متوحد لا انقسام فيه هو الفكرة المطلقة . وينحصر دور المنطق بأكمله فى إقامة هذا الوضع وتوضيحه .

وكان من الضرورى تقديم قائمة كاملة من المقولات حرصاً على تحديد العلاقات فيما بينها . وهذا هو ما حاول أرسطو عمله لأول مرة دون أن يفلح فلاحاً محققاً . وأعاد كانط بحث المشكلة ولكن الحل الذى قدمه كان هو الآخر بنفس قيمة الحل الذى اقترحه أرسطو من قبل لأنه احتفظ بالمقولات ومنهج المعرفة العادية بغير تمحيص[1] .

وكان رأى كانط أنه لابد من وجود مقولات بقدر ما يوجد من أنواع للاحكام . ولذلك فمن الضرورى أولا تحديد أنواع الأحكام من أجل بلوغ العدد الصحيح للمقولات . ومن هنا تبقى الصعوبة كما هى لأن تحديد أنواع

1— Hegel : Enzyklopädie S 60.

الأحكام لا يقل صعوبة عن محاولة تحديد قوائم المقولات بطريقة مباشرة . ومن المفروغ منه أن الإجراء التحليلي هو أوفق الإجراءات الطبيعية من أجل الحصول على المقولات كلا على انفراد ما دام وجود المقولات مؤكداً فى كل ثنايا الفكر وفى كل ما يصدر عنا من أفكار على الاطلاق . غير أن هذا النهج فى اكتشاف المقولات يعد نوعاً من التلمس الذى لا ينطوى على أى منهج . وبالتالى فمن غير الممكن الاكتفاء بهذه الطريقة من أجل تحديد القائمة لكل أشكال الفكر النهائية . فضلا عن أننا نبدأ هنا من مجموع كلى مضطرب مهوش . لا يمكن بلوغ اليقين فيما يتعلق بما إذا كان قد استغرق كل حالات الفكر وما إذا كان لا يزال يوجد سواها مما لم نفطن إليه بعد .

ومن هنا ظهر ميل جديد نحو تحديد المقولات لا باعتبارها شروطاً ضرورية للفكر ولا باعتبار الذهن نقطة البداية من أجل اكتشافها أو على أساس وجودها القبلى فى الفكر ولكن ابتداء من هذه الفكرة المطلقة . فالمقولات كما قلنا منذ قليل أوجه ومراحل ولحظات خاصة بفعل واحد موحد لا انقسام فيه هو هذه الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة هى أكثر الأفكار تجريداً وأقلها تعيينا . وبسلسلة من التعيينات المتتابعة يمكن العثور على واحدة واحدة من الصور العينية الخاصة بالفكر المحض .

ويمكن القول بأن فيشته هو مكتشف هذا النهج وواضع مفهومه ولكنه لم يستطع أن يستنفد منه طاقاته لسبب بسيط وهو اتخاذه « الأنا » — الأنا الخالصة ، الأنا المجردة ، الأنا الخالية من أى مضمون — كنقطة ابتداء .

ومن المعتاد أن يوجه إلى موقف فيشته اعتراض تقليدى مؤداه أن « الأنا » مهما بلغ تجريدها فإنها أكثر تعينا من أن تصلح نقطة ابتداء .

ولهذا يمضى هيجل فى نفس الطريق ولكن مع تغيير نقطة الابتداء .

والواقع أن تغيير نقطة الابتداء عند هيجل أحدث تغييراً شاملا فى موقف هيجل الفلسفى وفى تاريخ الفلسفة بأكمله . أعنى أن هيجل اختار الوجود كنقطة ابتداء . والوجود هو أشد المقولات تجريداً وعدم تعين . ولا يمكن أن ننظر فى أى شىء كان قبل أن يكون من المؤكد وجود هذا الشىء . أى أن القول بوجود الشىء (إنه موجود) سابق على أى تأكيد بشأن هذا الشىء . وكل تأكيد لأى صفة فيما يتعلق بأى شىء إنما يكون تالياً لوصفنا له بالوجود . وجود الشىء أولا ثم يليه أى وصف آخر . فوصف الشىء بالوجود سابق على أى وصف ومتقدم عليه . ومهما بلغنا فى تجريد الشىء فمن المستحيل تجريده من الوجود .

والواقع أننا لا نكاد نصل إلى هذه الحقيقة حتى نتبين أن نقطة البدء هذه هى جماع المنطق وعلم الوجود وعلم التاريخ فى آن معاً .

فالفكرة المطلقة هنا هى الوجود . وبوصفها بداية فهى تاريخ . أى أن لها ما « بعد »[1] وبوصفها مطلقة فهى علم وجود والمنطق وحده هو نسق تعيين

---

(١) فى نظرنا هذه النقطة أساسية جداً وهى مالم يلح أحد من قبل فى توضيحه بل لم يسع أحد لاكتشافه . فالبداية تعنى أنه يتلوها « بعد » يأتى بعدها . ثم أن التسلسل فيما بعد قد حدده المنطق مقدما ولكن على أساس التاريخ أى الخبرة . وعلى أساس أن الحد الأخير بالنسبة إلى الجدل هو الأول فى الحقيقة . فالجدل يصعد من المجرد إلى العينى ، والمجرد هنا هو العينى والعينى هو المجرد . ولهذا فالجدل يصعد من النتيجة نفسها إلى المبدأ . ومركب الموضوع هو الذى يشمل الموضوع . ومركب الموضوع من الوجود والعدم هو الصيرورة . أى أن الصيرورة كما سنرى بعد قليل هى أول فكرة عينية وهى المبدأ الحقيقى فى جدل الفكرة المطلقة .

والتسلسل هنا مبنى ابتداء من الوجود ولكن على أساس الأسبقية فى إطار المنطق ، لاشك فى أن ظهور الزمان والمكان متوقف على ظهور الطبيعة ولا يظهران إلا بظهورها . والزمان والمكان لاموضع لهما فى المنطق . ولكن القبل والبعد هنا علاقة . والوجود بداية منطقية ولكن هذه البداية المنطقية هى نفسها الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة لا تتطور — إذا تطورت — إلا فى صورة طبيعة هى بمثابة المسرح للزمان والمكان . فالطبيعة ، والزمان والمكان بالتالى ، استمرار ومواصلة للمنطق . وما يكون استمراره التاريخ فبدايته أيضاً سبق تاريخى فى صورة علاقة أسبقية منطقية . ثم أن الطبيعة (بالزمان والمكان) موجودة منذ بداية المنطق وجودا مضمرا فى دائرة معارف العلوم الفلسفية فهى طبيعة ولوجوس فى آن معاً . ونبدو بمثابة الفكر الحى أو الفكر فى مقابل الفكر الذى يعرف عليها .

الفكر الخالى من التعارض التقليدى بين الذاتى والموضوعى . أى أنه هنا هو نفسه علم الوجود . وبالتالى فالمقولات الخاصة بالفكر هى نفسها فى آن واحد مقولات الوجود . فإذا قلنا عن الفكر إنه جدلى فذلك لأن الوجود نفسه جدلى . والجدل المثالى أو الفكرى هو انعكاس الجدل الحقيقى . وعلى رجل المنطق أن يجعل القياد والتوجيه لجدل الحقيقة وأن يتقدم فى تفكيره وفقا له وأن يمضى فى فكره على سنته . وهكذا يظهر المنطق هنا كمجال للظلال المنعكسة ولكن هذه الظلال فى الواقع هى الماهيات الخالصة المستخلصة من المواد الحسية استخلاصاً كاملا .

(أ) علم المنطق

المنطق فى نظر هيجل ليس مجموعة من الصيغ وحسب . انه المنطق الذى يسترجع العلاقات الحقيقية بين المقولات ويعكسها على حقيقتها . وهو مقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ضخمة أولها نظرية الوجود وثانيها نظرية الماهية وثالثها نظرية التصور . وقد أطلق هيجل اسم المنطق الموضوعى على الجزئين الأولين وهما المختصان بنظريتى الوجود والماهية . أما الجزء الثالث الخاص بالتصور فقد أطلق عليه هيجل اسم المنطق الذاتى . وعلينا أن نذكر دائماً دلالة ما يسميه هيجل بالمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لكى يسهل علينا إدراك جوانبه وفهمها.

فهذه التفرقة بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لها دلالتها الكبيرة فى تفسير النسق الفلسفى الهيجلى نفسه . وهو ما ينبغى أن نلاحظه ونلتفت إليه .

فهيجل يبدأ من الوجود المباشر . ولكن لا تتولد الذاتية إلا بعد سلسلة طويلة من التعيينات التى تمر بها فكرة الوجود ويمضى كل شىء منذ البداية وكأن الوجود مكتف بذاته ولا حاجة به إلى أى شىء فيما يتعلق بالفكر .

ونظل وقتاً طويلا هو مجموع لحظات المنطق الموضوعى فى إطار التجريد الذى عثل الحياة العادية أو الجو المألوف للذات المفكرة . فالمنطق الموضوعى بمثابة المنطق الذى استبعدت منه فكرة الذاتية بحكم عدم إكتمال توالد وتحديد الأفكار المجردة بعد وهى الأفكار التى تعد الذاتية نفسها وحدتها. ويطلق هحيل على المنطق بهذه الصورة اسم المنطق الموضوعى لسبب بسيط وهو أن المقولات فى هذا الجزء من المنطق تتوالد وتنمو وتعيننا فى نفس الوقت على التفكير فى الأشياء وفى المقولات وتكون هى نفسها موضوعية بكل معانى الكلمة . أى أن المقولات الخاصة بهذا الجزء من المنطق والتى تتوالد وتنمو فيه على انفراد هى نفسها التى تيسر لنا التفكير فى الأشياء أو فى المقولات والتى تعد فى حد ذاتها موضوعية كاملة .

ولكن يلاحظ أن المنطق الموضوعى يخلو من فكرة الشىء حتى هذه اللحظة . وفكرة الشىء هذه تنتمى إلى المنطق الذاتى . ولعلنا لا نغفل أن التضايف بين الذات والموضوع وبين الوجود والفكر ليس معطى مباشراً . وليس هذا التضايف موجوداً وجوداً ظاهراً فى مجرد فكرة الوجود . ولا مفر من أن تمر هذه الفكرة — فكرة الوجود — بعدد كبير من التعيينات قبل أن تتولد فكرة الذاتية أو فكرة التعيين الذاتى .

ومن ناحية أخرى تبقى الذات فى المنطق الموضوعى ملتفتة إلى الخارج ومتجهة نحو سواها بدون أن تنعكس على نفسها أو ترتد إلى نفسها . أو بعبارة أخرى تبقى الذات هنا بغير أن تتأمل ذاتها طالما كانت مستنفدة فى تأمل الأشياء . والذات بحكم انحصار تفكيرها فى الأشياء وحدها لا تكاد تعى انها تفكر فى أشياء ولا تفكر فيها بوصفها أشياء . ذلك أنها ها هنا مقفلة فى داخل مقولة الموضوعية وبحكم انقفالها داخل مقولة الموضوعية لا تستطيع أن تعيها ولا تشعر

بوجودها . أى أن الذات عندما تـكون كاملة الضياع فى الأشيـــاء لا تراها كأشياء ولا تعى مقولة الموضوعية ذاتها التى تعينها على إدراك الأشياء كأشياء .

فهذا إذن هو وجه الإختلاف بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى أو هذا هو سبب الإختلاف بين الاثنين . [1] فلماذا جعل هيجل المنطق الموضوعى قسمين هما علم الوجود وعلم الماهية فى حين خص المنطق الذاتى بقسم واحد هو التصور ؟

سبب هذا التقسيم فى المنطق الموضوعى واضح وهو أن المقولات الموضوعية تقبل التوزيع إلى سلسلتين مختلفتين .

فمن الممكن إعتبار الشىء — أى شىء — فى ذاته من حيث كيفه (صفته) ومن حيث كمه (مقداره) . . أى من حيث تعييناته الباطنة التى لا تنفصل عن وجوده . وبمجرد بلوغ هذه النقطة تتجلى نسبية الشىء أو يبدى الشىء نسبيته سلفا . اذ يفترض فى التو فيما عداه وبخارجه أشياء أخرى ينبغى عليه أن يدخل فى علاقات معها بطريقة عامة لا تعيين فيها فقط . وتلك وجهة النظر الخاصة بالإدراك أو بإدراك الشىء إدراكا بسيطاً خاليا من الحـكم .

غير أن وجهة النظر هذه لا تلبث أن تنقلنا بالضرورة إلى وجهة نظر أخرى أرفع شأنا وهى وجهة نظر التأمل .

فالتأمل من شأنه أن يحطم وحدة الوجود المباشرة ويهدم تعيينها ويصبح بالتالى ماهية . وعندئذ يأخذ كل شىء مظهر الثنائية . ففى تقابل الوجود والماهية

---

(١) يمكن ملاحظة أن المنطق الموضوعى عند هيجل من حيث مضمونه هو الجانب الخاص بالمنطق الترنسند نتالى عند كانط . وقد لاحظ ذلك جورج نويل G.Noel فى كتابه عن منطق هيجل ص ٢٢ .

تنمو كل التعارضات بين الهوية (الذاتية) والاختلاف وبين الموجب والسالب وبين الباطن والظاهر وبين الشيء وخصائصه وبين الجوهر وأعراضه الخ . . وسبب ذلك هو أن الماهية فى تعارضها مع الوجود المباشر تنشىء مجالا جديداً هو مجال النسبية الكلية الذى لا يوجد فحسب متضمنا كما لو كان متضمنا فى مجال الوجود بل كذلك على نحو ظاهر رصين مبرهن عليه .

وهذا المجال هو أيضاً بكل معانى الكلمة مجال التوسط أى مجال العلاقة بالغير[1] وهو أيضا لحظة ابتداء المعرفة . فالحقيقة لا يمكن أن تظهر فى إطار مقولات الوجود المجردة كما أن مقولات الماهية تؤدى إلى اختفاء البساطة وخارجية الفكر . ولا تلبث أن تظهر الفروق والاختلافات بين ملامح المظهر وملامح الماهية . ويتبين أيضاً أن المظهر الخارجي المرئى لأى شىء ليس كل حقيقة ذلك الشيء . بل لا بد من الوحدة والاستمرار وراء هذا المظهر العارض . أى لا بد أن توجد الماهية من ورائه .

وهكذا تتحقق فى مجال النسبية الكلية — وهو نفسه مجال التوسط — عملية الجدل التى يرتفع بها الوجود ويتقدم نحو التصور ، ويرتفع بهـــا المنطق الموضوعى ويتقدم نحو المنطق الذاتى . فلا يمكن أن تكون ثمة حقيقة موضوعية بصفة مطلقة ولا يمكن أن يتحقق الفكر نفسه بغير التوسط .

والمنطق الذاتى هو الذى خصه هيجل بقسم واحد هو التصور . وهو أيضاً منطق فلسفة التأمل كما سبق أن أوضحناه فى فصل « منطق الفلسفة » . ووجهة النظر هنا هى وجهة نظر التصور ، وهى تبدأ بشكل من الأشكال حينما انتهت العلوم المحدودة . فالمنطق الذاتى هو منطق الفلسفة أو منطق التأمل الذى يبدأ عند الحد الذى ينتهى عنده العلم المحدود . وهو لم يبدأ هنالك لكى ينفى هذه

1— Hegel . Enzyklopädie S. 114.

العلوم أو ينكرها أو يعارضها وإنما لكي يستكملها ويواصل عملها ويرتفع بنتائجها إلى درجة الحقائق التأملية . ويمكن تعريف وجهة نظر المنطق الذاتى بأنها وجهة نظر العقل فى مقابل وجهة نظر الفهم .

١ — الوجـــــــود :

علم الوجود هو الجزء الأول من المنطق . ومجاله هو الوجود المباشر وتعييناته المباشرة : الكيف والكم والقياس . فنظرية الوجود تدرس أكثر المقولات بساطة وأقلها تعيينا وهى مقولات المباشرة أى أن علم الوجود يستخلص مقولاته ويحددها عن طريق الجدل ويسعى لتعيينها تعيينا دقيقا وتعيين تسلسلها الحتمى ويثبت هذا العلم عن هذا الطريق أن التعيينات المختلفة للوجود التى تكون فى ظاهرها متجاوزة أو متراكة فوق بعضها يستدعى بعضها بعضا بالفعل ولا تستكشف حقيقتها إلا باتحادها . وتبدأ هذه النظرية بدراسة فكرة الوجود . فالوجود هو أكثر الأفكار تجريدا وأكثرها كلية وبالتالى أكثرها خلواً من المضمون . ولكن الوجود الذى لا يتعين أى لا يكون هذا أو ذاك لا يكون شيئا أو يعتبر عدما . فهو والعدم سيان . وينحل هذا التناقض فى الصيرورة أى فى العبور من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود .

والصيرورة هى أول فكرة عينية وبالتالى فهى أول تصور بينما الوجود والعدم تجريدات فارغة . ويتفق هيجل مع هرقليطس فى أن العالم فى حركة دائمة وأن السكون مستحيل . كل شيء فى تغير مستمر والوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير لأن الوجود دائم السيلان . والمطلق نفسه فى نظر هيجل هو هذه العملية الخاصة بالصيرورة التى لا تنقطع [1] . وفى كل شيء وجود ولا وجود . وإذا لم تكن الزهرة سوى زهرة فستظل زهرة إلى الأبد.

1— bas Absolute ist Prozess

ولكنها تنفى نفسها وتعترض على ذاتها بنفسها وهى تذبل من أجل إعطاء الثمرة والبذور الجديدة .

الصيرورة أول تصور وتنمو كافة مقولات الوجود ابتداء من الصيرورة. فالصيرورة هى المجال غير المحدود الخاص بكل التعيينات الممكنة وهى ما يسميه هيجل باللاتعيين الصادق . والمجرد كونها قد تم تعيينها بحيث تقبل نقيضها كفت عن استبعادها للتعيين . أى أن الصيرورة تعينت بوصفها اللاتعين وأصبحت بالتالى تقبل نقيضها ولم تعد ترفض التعيين فهى اللاتعين المتعين بوصفه قابلا للتعيين أى لأن يتعين . وكأنها مادة غير محددة الشكل وفى سيلان دائم بحيث يمكنها أن تقبل كل الأشكال .

ومن أجل تبسيط الجدل الهيجلى يمكن القول على سبيل الاستعارة بأن الصيرورة هى العبور والانتقال من صفة إلى أخرى بحيث تقوم كل صفة بتعيين وجود تجريبى هو الوجود الحاضر بالفعل Dasein وهو الوجود الفردى العينى أو هاك الوجود الماثل . والوجود المعين عن طريق تقابله مع سواه هو وجود لذاته (Fur Sich Sein) أى موضوع خاضع للمعرفة. أى أننا بعبارة أخرى نكون هنا قد حققنا العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى على أساس أنه عبور من الشىء فى ذاته، أو من الشىء من حيث هو فى ذاته وجود، إلى الشىء لذاته أى الشىء الذى يتحول إلى موضوع معرفى .

وهكذا تسوق الحركة الجدلية من الكيف إلى الكم . . . الكم العددى وهو المقدار التقديرى أو الدرجة . هكذا ننتهى إلى المقدار أى الكم الذى يعتمد عليه الكيف . ومثال ذلك أن الماء يظل سائلا أو يتحول إلى ثلج أو بخار وفقا لدرجة حرارته .

وبعبارة أخرى لا يبقى للكيف سوى وجود نسبى وهذه النسبية ذاتها

تنشىء كمها . فالكيف يعود للوجود مرة أخرى سلفا إذاً بوصفه كيف الكم.
ويذهب بنا جدل العلاقة إلى حد تحديد العلاقة المنطقية الخاصة بهذين التعينين
وإلى حد التعرف على صدق الكم فى الكيف . واكتشاف صدق الكم فى
الكيف معناه الارتباط النسبى بين الاثنين بصورة نهائية . ولا يكون الوجود
الحقيقى هو وجود الكيف الخالص أو الكم الخالص وإنما هو الوحدة بينهما
أعنى الكيف الكمى أو الكم الكيفى ... ألا وهو باختصار : المقدار . ولكن
العملية الجدلية لا تنتهى عند المقدار . وبمجرد تمييزه بدقة أكبر نكتشف فيه
تناقضات جديدة تستدعى بدورها نفيه ونفى كل مجال الوجود المباشر معه .

٢ ــ جدل اللا محدود :

ويعمد هيجل إلى تنمية جدل اللامحدود وهو بصدد الكلام عن هذه
المقولات . وجدل اللامحدود عنده هو عين مفهومه عن اللا محدود الحقيقى .
فهو لا يريد أن يبقى فهمنا للمحدود واللامحدود على نحو ما اعتدنا من قبل
وعلى نحو ما كان عليه دائماً فهمنا لهما . ولا ينبغى أن نتصور اللامحدود على
أنه امتداد المحدود إلى ما لا نهاية بحيث يزيل كل العوائق ويرفع كل العلامات
وهو بسبيل التقدم حرصاً من جانبه على مجرد زيادة العلامات والعوائق
الجديدة لديه . وهذا التقدم غير المحدود هو اللامحدود الباطل أو الزائف .

ومن الضرورى إذن فى نظر هيجل أن نأخذ باللامحدود بمعناه الجدلى
على أساس أنه يتحقق فى المحدود وبالاعتماد على المحدود حيث يتبدى
هذا اللامحدود فارضا على نفسه الحدود التى يتغلب عليها بعد ذلك وينفيها
ويقضى عليها عملا بمبدأ نفى النفى الذى يمثل إثباته لنفسه. أو بعبارة أخرى يعد
اللامحدود الحقيقى لدى هيجل هو المجموع الشامل للحظات ومراحل الوجود الذى
يتعين بنفسه أزاء كل عقبة أو علامة تواجهه من وضع وإعداد المصير الكلى.
من المفروغ منه إذاً أن اللامحدود كما نراه حاضرا أمامنا فى أول الأمر

ليس اللامحدود الحقيقى . بل هذا هو مجرد نقيض موضوع « المحدود » ونفيه المطلق المباشر . واللا محدود إذا أدركناه على هذا النحو كان ينطوى هو نفسه على نفيه الذاتى وصار يناقض ذاته ودخل فى الحال فى إطار المحدود . ويصبح استبعاد أحد الجانبين للآخر متبادلا فيما بينهما . فاللامحدود الذى يستبعد المحدود استبعادا مطلقا يصبح هو نفسه مستبعدا استبعادا مطلقا من جانب المحدود . وهو بهذا يتعثر فيما يحد من داخل ذاته . وهكذا نظن أننا نقابل بين اللامحدود والمحدود فى حين أننا لم نفعل أكثر من شىء واحد وهو أننا وضعنا محدودين أحدهما مقابل الآخر .

والواقع أن اللامحدود الحقيقى لا يكون تصرفه على هذا النحو إزاء ضده . بل لا بد له أن ينفذ فى هذا الضد وأن يمتصه ويتشربه ويلتهمه . فيكون متضمنا فى هذا الضد ويتضمنه أيضا فى نفس الوقت . ولا يمكن أن يكون فقط مجرد طرف فى « النقيضة » Antinomie . لا يمكن أن يبقى مجرد أحد أطراف النقيضة وإنما لا بد أن يكون كليهما معا ... كلا الطرفين وكلا الحدين . أو باختصار لا بد أن يكون هو نفسه وضده .

وهذا هو اللا محدود الهيجلى وهو اللا محدود الصحيح فى نظره . هناك لا محدود نتصوره على هيئة تقدم مستمر بلا حد Progressus ad infinitum ولكن هذا هو اللامحدود الزيف الذى لا تفتأ محدوديته تنتفى لتعود فتثبت نفسها فى التو وتؤكد محدوديتها من جديد . ومن خلال التناوب الرتيب بين الطرفين (الحدين) يعود التناقض بعد تنحيته المؤقتة إلى الظهور فى اللحظة التالية . ولذلك يبدو الحل المتغاير على الدوام ضروريا ومستحيلا فى آن معا .

ولكن من قلب هذه اللامحدودية المزيفة تنبثق طبيعة اللامحدودية الحقيقية وتتكشف لنا . ذلك أن التقدم غير المحدود هو نفسه بشكل من

الأشكال المظهر الخارجى المباشر لهذا اللا محدود الصحيح. ومن أجل استخلاص هذا اللا محدود الصحيح يكفينا أن ندرك دلالته الباطنة وأن نرده إلى قاعدته وقانونه . وقانونه بسيط جدا . فكلا الحدين أو الطرفين المتقابلين ينفى نفسه بنفسه ويفرض ضده من أجل القضاء عليه فى التو حتى يعيد تأكيد ذاته عن طريق نفى هذا الضد . وبهذه الطريقة يرتفع كل من الطرفين أو الحدين ـ المحدود واللا محدود ـ نحو اللا محدودية الصحيحة . إذ يجب فى اللا محدود الحقيقى أن تكون المحدودية منفية وقائمة فى آن معا . وتكون قائمة بمعنى أنها لا تصبح متعارضة بحال مع التأكيد أو الإثبات الذاتى . ولكن هذا هو ما يجرى بالفعل . فاللا محدود هو الوجود الذى يثبت ذاته فى النفى بالنفى . . هذا النفى الذى يفرض اللا محدود ويمحيه مرة بعد أخرى ويجعله أداة لتحققه بالصورة الخاصة به . وهذا اللا محدود لا يستبعد المحدود استبعادا مطلقاً . وبالتالى فهو لا يلقاه بعد ذلك وجها لوجه كطرف غريب أو كحد منازع مضاد له يتعثر فيه ويجد فيه نهايته . بل يقوم اللا محدود بابتلاعه واحتوائه بداخله ويحيله إلى مرحلة من مراحله الخاصة به ولحظة من لحظاته هو نفسه . فاللامحدود هو الذى يفرض المحدود ويضمه فى ذاته ولذاته . أو على حد تعبير هيجل نفسه يصبح اللا محدود فى علاقته بضده أحد الطرفين وكل العلاقة بين الطرفين فى آن معاً .

فاللا محدود الصحيح صيرورة وصيرورة عينية متعينة بزول التعارض بين طرفيها بحيث لا يبقيان وجوداً مجرداً أو عدما مجردا وحسب بل اللا محدود نفسه والمحدود . فهى صيرورة باطنة خالصة يخرج اللامحدود فيها من تجريده ويتحقق بوضع ضده وحذفه معاً .

ولتلخيص جدل اللا محدود أى جدل الوجود نقول إن الوجود الخالص الخالى من التعين ومن النفى هو التناقض المباشر . فالوجود لا يمكن أن يدرك ذاته

إلا فى وحدته مع ضده . . أى فى الصيرورة . ولا بد أن تكون الصيرورة بدورها صيرورة متعينة. فهى تبدو أول الأمر كتواصل مستمر من الكيفيات المميزة التى لا توجد إلا بناء على علاقاتها المتبادلة فيما بينها ، وهى العلاقات التى تتلامس وتحتك فيما بينها ويحد بعضها بعضا . ولكن إذا خلت الكيفية من الكم أدى الحد منها إلى القضاء عليها وحذفها تماما . فالكيف الخالص تناقض ذاتى . ولكننا قد ننظر إلى النهاية أو الحـــد كما لو كانت من وضع الكيف نفسه الذى لا يوجد هذا الحد إلا لينفيه ويثبت ذاته ويؤكدها بابتلاعه والتهامه وطيه فى ذاته . وهنا لا يبقى الكيف محدودا من الخارج ويتعين بذاته إطلاقا . وهكذا يصبح بالتالى علاقة خالصة مع ذاته مع انتفاء الآخر تماما . أى أن الكيف يصبح واحداً .

ولكن هذا الواحد لا يلبث أن يتعرض للتوزع فيما هو كثير . فتواصل واستمرار الصيرورة المبدئى الخاص بالكيف تحل محله كثرة خاصة « بآحاد » كثيرة موزعة . بيد أنه لا يلبث أن يتعارض مع هذه الكثرة وأن يناقضها فى علاقته بها غير أن الصدق لا يكون فى صف الواحد الأحد أو فى صف كثرة « الآحاد » المناقضة له . .. بل فى الوحدة بينهما . وهذه الوحدة هى الكم. ولكن الكم ذاته لا يتعين إلا بالكيف. وعلى هذا فالحقيقة لا تكون فى الكم وحده أو فى الكيف وحده بل فى الوحدة بين الكم والكيف وهى ما يسمى بالمقدار أو الدرجة.

والوجود بهذا هو إذاً الواحد والكثير ، المتصل والمتقطع ، الثابت والمتغير ، أو هو بعبارة أخرى الموضوع الدائم الذى تتغاير عليه التعديلات العابرة العرضية . أو قل إن الوجود هو المادة اللامتغيرة أو المادة فى ذاتها خلال تنوع الأشكال . بل هو الحقيقة الواحدة التى تعتريها كثرة المظاهر .

٣ — نظرية الماهية :

تعين فكرة المقدار على العبور من الوجود إلى الماهية . فما يختفى وراء أوجه التغير فى الوجود التجريبى مثل الثلج والماء السائل وبخار الماء هو ماهية الماء بوصفه هو هو دائماً على الرغم من كل ما يطرأ عليه من التغيرات الظاهرة. وإذا صح هذا! كانت الماهية نفيا للوجود المباشر . وهى بهذا تكون توسطا مطلقا أو سلبا مطلقا وهما نفس الشىء . فالوجود المباشر يبدو فى علاقته بالماهية كأنه ماض مستبعد ومقام فى آن معا. ولكنه ماض خال من الزمانية .. ماض غير متزمن. والماهية فى صميمها هى رجوع هذا المباشر إلى نفسه وانعكاس هذا المباشر على نفسه. ولهذا فالماهية هى نفى المباشر. ذلك أن المباشر عند رجوعه إلى نفسه يكون قد كف عن كونه مباشرا . أى أنه يكون قد نفى عن نفسه أنه مباشر .

الماهية هى النفى المطلق ، وإذا كان نطاق الوجود فى شموله يقيم أول إثبات وهو اللحظة أو المرحلة المباشرة للفكرة فنطاق الماهية يمثل لحظتها أو مرحلتها السلبية . والوجود هو الموضوع .

الماهية هى النفى المطلق وإذا كان نطاق الوجود يقيم فى شموله أول إثبات وهو عبارة عن الوجه المباشر للفكرة فنطاق الماهية يمثل وجهها السلبى. فالوجود موضوع والماهية نقيض موضوع . ولا بد من البحث عن نفى النفى (أى مركب الموضوع ونقيضه) فى نطاق ثالث يلتهم الوجود والماهية فيه كل منهما الآخر وذاك هو نطاق التصور .

وإذا كانت الماهية نفيا مباشراً للوجود فلا بد أنها تملك هى الأخرى أولا وقبل كل شىء وجوداً مباشراً . ولكن الماهية ليست الغير بالنسبة إلى الوجود وحسب . فهى بوصفها سلبا مطلقاً تكون هى نفسها الغير بالنسبة إلى نفسها ، وبالتالى تنفى صفة المباشرة عن الوجود وعن نفسها . وتصبح هى ما ليس له

وجود مباشر. ويصبح الوجود المباشر من جانبه لا « غير الماهوى » وحسب Das Unwesentliche بل ما يخلو من الماهية (das Wesenlose) . وهكذا ينتهى الوجود من وجهة نظر الماهية كوجود ويصبح مجرد مظهر Schein . والمظهر هو اللاوجود متعينا ومستديما وهو الوجود وقد انتفى انتفاء خارجيا ظاهراً . ولم يعد الوجود فى ذاته أو لذاته بل فى غيره ومن أجل ما عداه . وهذا الغير هو ما يقوم هنا كماهية .

وهكذا يبدو الوجود مزدوجاً فيتمثل فى صورة وجهين ينعكس أحدهما على الآخر وتتقابل الأطراف (الحدود) فيه زوجا زوجا : الهوية والاختلاف، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، الطاقة ومظهر تحققها ، الباطن والظاهر . ويستبعد كل طرف مقابله فى هذه الأزواج ويدعوه فى وقت واحد . وعلى الرغم من التضاد بين كل مثنى منها فإنهما يؤلفان وحدة .

أو بعبارة أخرى لا يكون الوجود وجوداً مباشراً . فالوجود لا يلبث أن يصبح ماهية . وإذا انتقل إلى الماهية صار من المستحيل أن يظـل الحقيقى هو المباشر وإنما يصبح الحقيقى هو التوسط . والواقع أن هيجل اتهم المباشر بأنه تجريد مطلق والتوسط هو الحقيقة. وتقوم مقولات الماهية بالتوسط الظاهر فيما بين بعضها بعضاً. وتتوسط كل مقولة مقابلها: الهوية بالاختلاف والمثبت بالمنفى والسبب بالمسبب ... وهكذا .

والماهية إذاً إنما تـكون فى مقابل ما تقع عليه الحواس أى المظهر . ولـكن المهم هنا هو أن التعيينات التى يتميز بها المظهر من الماهية تنتمى هى نفسها إلى الماهية ذاتها . فالماهية بوصفها انعكاسا مطلقاً للنفى على ذاتها لا مفر أمامها من استعادتها لوجه المباشرة . وبنفيها لذاتها تثبت الوجود وتثبت بالتالى كل تعيينات الوجود . ولـكن مع ذلك فالوجود مثبتا على هذا النحو لا يكون هو نفس

الوجود فى نطاقه الخاص . الوجود على هذا النحو ليس المباشر الخالص البسيط وإنما هو المباشر الذى ينبعث من التوسط أو هو المباشر غـير القائم بذاته l'immèdiat mèdiatisé أو بعبارة أخرى الوجود هنا وجه من أوجه الماهية ولحظة من لحظاتها . أو هو المظهر ، وهو المظهر المطلق لأنه لم يعد مظهر الوجود بل مظهر الماهية ذاتها ، فالماهية ذاتها هى التى تتجلى فى المظهر .

المظهر إذاً هو تناقض الانعكاس على الذات الذى هو نفسه فى عين اللحظة انعكاس على الآخر . وهذه الهوية بين ما هو انعكاس على الذات وما هو انعكاس على الآخر تعطينا نتيجة هامة وهى أن المظهر هو نفسه وجوده الباطن ، أى أن المظهر هو نفسه الماهية . فإذا كان المظهر فى هوية مع باطنه كان عبارة عن الماهية ذاتها التى تتجلى فى المظهر . والانعكاس على الذات هو الماهية أى الباطن . والانعكاس على الغير هو المظهر أى الظاهر ، وكلاهما شىء واحد ولهذا لا يعد المظهر خواء أو لا حقيقة أو لا شىء .

والوجه أو اللحظة المباشرة للماهية لم تعد تحجب التوسط أو تحول دونه . فالماهية فى علاقتها المباشرة بذاتها تعد هوية . والهوية هى إثبات بمعنى واحد هو إعادة الإثبات أو ارتداد الإثبات إلى نفسه ورجوعه لنفسه من خلال النفى . ولـكن الهوية تحتوى على ضدها كجانب محذوف . وهذا الضد هو النفى نفسه أو اللاوجود هو اللاموجود الماهوى أى الاختلاف . وعلى ذلك فوجها الهوية هما الهوية نفسها والاختلاف . أى أن الهوية هى العلاقة بين هذين الوجهين أو هذين الطرفين متجمعين فى جانبها المثبت .

ولـكن الهوية والاختلاف كوجهى أو كلحظتى انعكاس على الغير تـكونان خارجيتين بالنسبة إلى ذاتيهما وبالتالى خارجيتين كلتاهما بالنسبة إلى الأخرى . فالهوية بهذه الحال لا تـكون هوية ذاتها وإنما هوية أطراف متميزة من بعضها

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاختلاف . غير أن التميز لا يلبث أن يسوقنا إلى التعارض والتناقض . بل كل تميز هو تناقض .

وفى الحال تصبح الأطراف المتناقضة مجرد أطراف متميزة استقر فيها التناقض مثل الحار والبارد كإحساسات . وكلا الطرفين يمكن أن يدرك بغض النظر عن ضده فضلا عن أن إثبات كل منهما لنفسه يجر ضمنا إلى نفى ضده . ولهذا يمكن أخذ كل منهما على أنه موجب والآخر سالب .

غير أنهما حتى الآن فى موضع المقارنة أو الانعكاس الخارجى على الغير فقط . أما إذا كان التناقض ذاته هو مصدر التمييز — ولا وجود للطرف الأول كما لا يمكن إدراكه إلا بواسطة الآخر — فعلاقة المثبت والمنفى لا تبقى خارجية ويصبح التناقض بين المثبت والمنفى تناقضا خاصاً بكل منهما فى ذاته بحيث ينبغى أن يشتمل كل منهما على الآخر وعلى علاقته السالبة به على نحو ما نقول عال ومنخفض أيمن وأيسر . فهنا يحتوى كل طرف على العلاقة كاملة .

وهكذا يصبح الانعكاس جوانيا حقيقة بحيث يؤخذ كل طرف فى ذاته إيجابا وسلباً . ثم تتوالى لدينا الأطراف التالية : عملى وسلبى — عدل وظلم — خير وشر — الصواب والخطأ . وكل طرف من هذه الأطراف يحتوى على الآخر وهو يستبعده أو وهو بصدد استبعاده .

وهكذا تتقابل كل الأطراف أزواجاً أزواجاً فى نطاق الماهية ونجد فى النهاية مركب موضوعها ونقيضه فى مقولة الحقيقة الواقعية Wirklichkeit التى ينظر فيها إلى الظاهرة على أنها التجلى الشامل المكافىء للماهية .

أما الحقيقة الحقيقية فتكون بمثابة المقابل للإمكان فى حد ذاته أو بمثابة المقابل للعرض الاحتمالى الخالص ، ولذلك فهى عبارة عن الوجود الضرورى وهى نفسها الضرورة العقلية .

والحقيقة ليست الوجود وحده أو الماهية وحدها بل الوحدة بين الوجود والماهية ، وهذه الوحدة هي الأساس .

ومقولات الحقيقة هي مقولات الميتافيزيقا وميتافيزيقا الفهم على وجـه الخصوص ، ومن شأن هذه الميتافيزيقا أن ترتفع سلفا بشكل ما فوق العلم لأنها تضع المثا كل التي يستلزمها العلم دون أن يجد لها حلا . فالميتافيزيقا تنزع نحو الصدق المطلق . والواقع أن هذا الصدق المطلق لا يقع تحت طائلة هذه الميتافيزيقا . ولهذا فهو ينتمي إلى دائرة الفلسفة التأملية . . . أي فلسفة التصور .

٤ — نظرية التصور :

يظهر التصور كحقيقة خاصة بالعلية أو على التحديد كحقيقة خاصة بفعل التبادل بوصفه آخر مقولة من مقولات الماهية . فتظهر الحرية أو التعيين الذاتي في مقابل الضرورة . ولهذه المقولة في الفلسفة التأملية مكانة رئيسية . ففي مقولة التبادل يكون الجوهر ومقابله في هوية ، ويختفي التمييز بين السبب والمسبب لأن المسبب نفسه يستحيل إلى سبب . وهكذا يصبح كلا الجوهرين شيئاً واحداً .

والواقع أننا نخطيء في تقدير هذا الوضع إذا أخضعناه لنماذج تجريبية ، فالواقع التجريبي يحتوي في العادة إلى جانب الجواهر الفعالة والمنفعلة في صورة أسباب ومسببات آلاف الجزئيات أو ملايين الجزئيات في طيات الجوهر الواحد مما يفسد المثل المعطى في هذه الحالة . ولهذا فمن الضروري أن نصعد إلى السبب الخالص والمسبب الخالص . وعلينا أن نقوم بالتجريد من الواقع المادي التجريبي وأن نفـكر في السبب خالصاً نقياً .

وعندئذ سينحصر فـكرنا في السببية ذاتها . أي أننا بمجرد العمل على التفـكير في السبب الخالص نجد أنفسنا نفـكر في السببية نفسها . فالذي يحضر في ذهننا عندئذ هو السببية ذاتها . ولما كان التبادل — كما سبق القول منذ

لحظة — يجعل السبب مسببا والمسبب سببا ولا يداخل أيهما شيء مما ليس منهما أصلا يصبح كل من السبب والمسبب فى هوية تامة . وفى هـذه اللحظة فقط نبلغ فكرة مؤداها أن الوجود عند انتقاله إلى مقابله فى الخارج ينتقل إلى نفسه وحسب ولا يصبح هذا المقابل أى شيء مختلف بل يبقى حتى فى حالة التقابل فى هوية تامة مع نفسه . فالوحدة الخاصة بكل جوهر على حـدة تظل قائمة وتبقى محفوظة بغير أن ينالها شيء . وتنشأ هذه الوحدة من الهوية الجارية فى كل من السبب والمسبب والسالب والموجب والمثبت والمنفى وهكذا كل على حدة . ولـكن هذه الهوية هى مجرد الهوية ذاتها أى التعيين الذاتى وهو هو الحرية .

غير أن الوحدة الباقية المحفوظة لا يمكن أن تظل تحمل اسم الجوهر . فالجوهر هو القوة التى تفرض الأحداث العارضة أو تحذفها فضلا عن أنه يمثل الضرورة . وعلى ذلك فلا يمكن أن يصلح للتعبير عن الحرية أو التعيين بالمشيئة الذاتية .

والوحدة الجديدة الجارية هى التصور نفسه . وهى على العكس حرية ما هوية . وتوجد هذه الوحدة الجديدة بكاملها أى التصور بكامله فى كل واحد من التعيينات ويظهر فى كل لحظات حضورها . وهذه الوحدة أو هذا التصور ليس مباشراً أو معطى ولـكنه فعل أو حركة خالصة . ويتمثل التصور فى حركته وحدها . فحركته هى وجوده نفسه ولا تتحقق هذه الحركة من طرف لآخر كما هى الحال فى صيرورة الوجود أو فى انعكاس الماهية . ولا يتمثل التصور كعبور إلى خارج نفسه بل يتمثل كعودة ورجوع إلى نفسه . ويبقى التصور فى هذه الحركة هو نفسه مع استحالته إلى سواه أو مع استحالته أكثر فأكثر إلى نفسه وارتداده أكثر فأكثر إلى أعماق ذاته مع ظهوره فى نفس الوقت بصورة أكثر ملاء فى الخارج . ولا ينبغى اعتبار هاتين الحركتين كشيئين مختلفين ولا كأنهما مترابطان

ومتضامنان وإنما كأنهما وجهان لحركة واحدة . ويمكن وصف هـذه الحركة بكلمة واحدة لتوضيحها على نحو مبسط وهى كلمة التطور Entwicklung، فالتصور يتطور . وهو موجود وجودا حاضرا كونيا مباشرا فى كل اللحظات المختلفة على حدة وفيها كلها معا فى وقت واحد . فالتصور بهذا هو حضور الـكل وتداخل الـكل فى الـكل بالتبادل والهوية المشمولة الشاملة لذاتها .

وللتصور أوجه ثلاثة :

(ا) تصور ذاتى ويضم ثلاث لحظات : الـكلى والجزئى والفردى . فالتصور هو الـكلى مدركا لا بوصفه هوية مجردة أو صورة خالصة وإنما بوصفه فـكرا يصير عينيا من تلقاء ذاته ويمنح ذاته مضمونا وهو بصدد تعيين ذاته واستحالته إلى جزئى .

(ب) التصور الموضوعى وهو الذى يصير موضوعيا على أنحاء ثلاثة : إما فى صورة « آلية » وهى التى تـكون الأشياء فيها متجاورة وحسب . أو فى صورة « كيميائية » وهى التى تجرى عند تجاذب وتداخل الأشياء بالتبادل . أو صورة « غائية » وهى الغائية العضوية التى تسيطر عليها النهاية بحيث تدير وتوجه نشاط الأعضاء .

(ج) والفـكرة هى ما تمهد له الغائية وهى ما يرجع فيه التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية والموضوعية . والفـكرة هى أرفع تعريف للمطلق . ويمكن إدراكها كبرر أو سبب أو كذات وموضوع فى آن معا وبوصفها وحدة المثال والحقيقة والمحدود واللامحدود والروح والجسد أو كإمكانية تحمل فى ذاتها التحقق العملى أو كذلك الذى لا يمكن معرفة طبيعته إلا من حيث هو موجود قائم وحسب .

والفـكرة بهذا هى عين الجدل الذى يقوم على الدوام بالفصل والتمييز لما

هو متماثل مما هو مختلف ولما هو ذاتى مما هو موضوعى والمحدود من اللا محدود والروح من الجسد. وتوجد الفكرة فقط من حيث هى مخلوق أبدى ومنبع دائم للحياة والفكر السرمدى.

والفكرة على ثلاثة أنواع :

أولا: فكرة الحياة وهى الفكرة فى صورتها المباشرة التى تمثل الحياة عندما تحقق الروح التصور فى البنية العضوية .

ثانياً: فكرة المعرفة والخير حيث نبحث عن التصور المكافىء لموضوعه فى المعرفة وحيث نجعل من الخير فى مجاله التصور الأول الذى يجب تحقيقه كغاية للفعل .

ثالثا: فكرة العلم والحقيقة ذاتها وفيها يكون التصور الأسمى هو الفكرة المطلقة ووحدة الحياة والمعرفة ويتحقق فيها الكلى الذى يفكر فى ذاته ويحقق ذاته بالفعل من خلال تفكيره فى ذاته .

والفكرة المطلقة هى الوحدة النهائية لكل التعيينات المتقدمة ، وفيها يزول التعارض بين النظرى والعملى وتكتمل عملية الجدل الذى بدأ بالوجود الخالص أو اللا متعين . فهى بمثابة الخاتمة التى يبلغ عندهاالوجود آخر المطاف والتى يحقق عندها أكمل تعيين يبلغه وكأنها بذلك الطرف الأخيرة فى الجدل. ولكن المهم هنا هو أن نؤكد أن هذا الطرف الأخيرة يقوم مقام النتيجة التى تعد وحدها فى ذاتها ولذاتها حاوية السبب أو المبرر الخاص بكل الأطراف الأخرى وبالبداية نفسها .

وهذا هو ماجعلنا نقيد لحظة البداية أو نقطة الابتداء بالتاريخ على الرغم من أنها كانت فى إطار المنطق البحت . وكان تقديرنا أن البداية هى النتيجة ذاتها وأن النتيجة هى الأصل الذى يفرض حقيقته وتاريخيته على المبدأ المنطقى المجرد . وفى

هذه اللحظة وحدها تكف كل الأطراف عن نفى بعضها بعضاً واستبعاد بعضها بعضاً ويأخذ كل طرف قيمته الخاصة به .

وإلى هنا ينتهى المنطق الذاتى حسب التقسيم الهيجلى للمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى . فالمنطق الموضوعى هو الذى يشمل نظريتى الوجود والماهية . أما نظرية التصور فموضوع المنطق الذاتى وهى ما تكلمنا عنه وانتهينا منه هنا.

والمنطق الذاتى — أى نظرية التصور — هو الذى يسمى بمنطق فلسفة التأمل . ومقولاته هى التى تفسر الطبيعة والروح تفسيراً نهائياً . وهذا المنطق الذاتى هو الفلسفة فى لقائها الصورى ويحتوى ضمنيا على أجزاء النسق الأخرى.

ب — الطبيعة

والطبيعة عند هيجل هى الفكرة على شكل غيرية Anderssein أو هى الفكرة التى تخرج على نفسها وتجعل من نفسها تخريجا لكى تحقق — وهى بصدد إنتاج الحياة الواعية — العودة إلى ذاتها والسكون فى الفكر الإنسانى . ولهذا فصيرورة الطبيعة هى صعود نحو الروح . أى أن الطبيعة هى التى تمى الروح وتعدها كما أنها هى النطاق الذى تتحقق فيه الفكرة بملائها وبدلالاتها الكاملة والذى تفكر فى نفسها بالفعل عندما تفكر فى العالم الطبيعى وتتعرف على نفسها كأصل وبداية وغاية لكل موجود .

وليس هنا ما يعنى أن الطبيعة خلقت بواسطة الفكر وليس هنا ما يشير إلى أن الطبيعة استخلصت وتم اشتقاق تصورها تحليليا من الفكرة المنطقية الخالصة. كل ما هنالك هو أن الفكرة المطلقة من حيث هى فكرة خالصة تكون تصورا ناقصاً فى صميمه وسبب ذلك هو أنها كلى بغير جزئى توجد فيه وجودا مضمراً كما أنها إمكانية لا شىء . فتصور الفكرة المطلقة تلزمه تتمة أو تكملة

ضرورية هي تصور الطبيعة التي تـكون أول الأمر تخصيصاً مطلقا وتوزعا بلا تحدد وبرانية لـكل شيء في كل شيء .

وهكذا تتلاحق وتتواصل سلسلة الجدل ، فالطبيعة مواصلة للمنطق . وعندئذ فقط لا يعود عيبا ما هو قائم من عرضية المحسوس ومن اللامنطقية الأساسية ولا يصبح ذلك نقصا في تفـكيرنا . أي أن الطبيعة بوصفها استمرارا ومواصلة المنطق لا تجد مجالا للشك في ذاتها ولا تقع في سلسلة من الوساوس التي تثبط من عزمها . فهذه الطبيعة التي تبدو لأول وهلة غفلا من العقل الذي يقوم إزاءها كنفي لها ، يقوم العقل نفسه بإظهار ضرورتها وإضفاء اللزوم والحتمية عليها .

ووجود الطبيعة في حد ذاته يجعلها تحتوي على تعيين الوجود وكل ما تنطوي عليه ضمنا من التعيينات بعد ذلك . وبالتالي فهي تخضع لـكل مقولات المنطق . وإذا كان لا يزال يتحكمها كل من العرضية واللامعقولية فذلك لأن مقولات المنطق لا تقوم وحدها بتعيينها ولا تـكفي وحدها للاستجابة لـكل المتطلبات ، وللاشتمال على كل الوقائع ولا تبلغ كل ما يجري بالفعل . ولا يشك هيجل لحظة في حتمية الظواهر الطبيعية . ولا يختلف هيجل عن كانط في هذه المسألة ويكرر ما بلغه كانط بهذا الصدد من نتائج في فلسفته النقدية في آخر جزء من أجزاء كلامه عن الماهية في المنطق . ولـكن لا ينبغي أن يتحدد مجال العلم مقدماً أو قبلياً . فالطبيعة في نظر هيجل لا تستحيل بدقة إلى موضوع علمي بقدر ما تخرج على سيطرة الفـكرة . أي أنها تنتهي كموضوع علمي كلما تخلت عن سيادة الفكرة لها وتحـكمها فيها .

وينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما تعنى فلسفة الطبيعة بالـكليات . ومقولات المنطق ضرب معين من الـكليات الغريبة التي تنطبق على أي شيء لأنها كلية من حيث المنظور . أما كليات

الطبيعة فمن نوع آخر لأنها كليات وليست مقولات فلا تنطبق إلا على بعض الأشياء فقط دون غيرها .

فإذا قلنا إن كل شيء فى الكون له وجود وكيفيات هو سبب أو مسبب ، وإن الوجود والكيف والسبب والمسبب هى مقولات تقع فى إطار المنطق ، فرجع ذلك إلى أنها تنطبق على أى شيء بسبب أنها كلية من حيث المنظور . ولكن بعض الأشياء فقط نباتات وبعض الأشياء فقط حيوانات والبعض فقط مادة غير عضوية . وهنا تعد كل من « نبات » و « حيوان » و « مادة غير عضوية » بمثابة كليات ولكن من نوع مختلف تماماً عن المقولات . وهى لذلك تقع خارج المنطق .

ويمكن التعبير عن التمييز بين مقولات المنطق وكليات الطبيعة على أساس أن المقولات كليات غير حسية بالمرة فى حين أن كليات الطبيعة حسية . ويسبغ عامل الحسية التخصيص والجزئية إلى جانب الكلية . وتكون هنا « هذا » فى مقابل « ذاك » . والكلية الحسية تطبق على ما هو « هذا » وعلى ما هو بعض الأشياء وليس كلها .

ولهذا يقترح استيس تفسيرا للانتقال فى فلسفة هيجل من المنطق إلى الطبيعة مؤداه أن المنطق يوفر لنا السبب الأول لهذا العالم الذى يتألف من كليات خالصة . أما فى الطبيعة فقد صار السبب الأول تاماً كاملا لأننا أدركنا مسبباته التى ترتبت عليه وهى العالم نفسه . وكأن العبور هنا انتقال فعلى من نطاق الكليات الخالصة العام إلى نطاق الكليات الحسية العام[1] .

ولا مفر فى النهاية من النظر إلى الطبيعة على أنها المقابل العكسى للفكرة . فإذا كانت الفكرة عقلا فالطبيعة لا معقولة . أى أنها خالية من العقل

---

1 — Stace : Hegel p. 302.

والمعقولية . ولما كانت المعقولية تعنى الضرورة فلا بد أن تخضع الطبيعة للاحتمالات العارضة وحدها .

والفكرة تتبدى بغير شك فى الطبيعة عن طريق القوانين التى تتحكم فيها ولكنها لا تتحقق فيها بصورة متكافئة تماماً . ويفرض عجز الطبيعة عن البقاء فى وفاء تام للتصور، قيوداً وعقبات فى طريق الفكر الفلسفى عندما يقصر دون استنباط كل شىء هنا لاصطدامه بالوقائع العرضية . ولذلك لا بد من اعتبار الطبيعة نسقا من الدرجات التى تنبثق بالضرورة بعضها من البعض الآخر . غير أن جدل التصور الذى يحرك هذا التزايد ويوجهه، يستقر بداخل الفكرة الكامنة فى الطبيعة نفسها . وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يمكن أن يكون ثمة انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول . فاللامعقول يجب أن يكون أيضا فى نفس الوقت معقولا .

الطبيعة هى النفى وهى النقيض فى الثالوث الجدلى الذى يتمثل فى الفكرة المنطقيه والطبيعة والروح . الطبيعة إذاً نقيض الفكرة . وإذا كانت الفكرة هى الكلى وفقا لمبادىء الجدل فالطبيعة هى الجزئى والروح هى الفرد أى الفردية العينية .

وعلينا أن نلاحظ أن الطبيعة هى المجال الحقيقى للمنهجية الهيجلية إن صح هذا التعبير . فالطبيعة نطاق العديد من الأشياء . وهى تبدأ من أسفل أى من القاع حاملة أكثر الأشياء خواء وتجريداً لتشرع فى التطور الجدلى المنطقى نحو أكثر الأشياء عينية . والمباشر مجرد فى نظر هيجل بينما العينى هو القائم على أساس الفردية والعلاقات .

وتقدم لنا فلسفة الطبيعة فى الواقع مذهبا فى التطور أى تقدما ملحوظا من أحط الأشكال والصور إلى أرفعها . وأسفل وأحط طرف فى الطبيعة هو

المكان . وأرفع طرف هو الروح . والواقع أن فلسفة هيجل تمثل انتقالا من المضامين إلى دلالاتها الروحية . أى أنه لا يتقدم إلا من المحسوسات المرئية حتى ييسر للروح المثول فى كل مكان .[1] والروح هى العقل . والروح هى الفكرة راجعة إلى نفسها . وخلال مراحل الطبيعة المتتابعة يعود العقل من جديد إلى اليقظة شيئا فشيئا . وفى المرحلة النهائية تبلغ البنية العضوية أو الطبيعة مرحلة الوعى وتستعد للعبور إلى الروح أى الروح العاقلة فى الإنسان .

والطبيعة تبلغ فى المكان أحط نقيض للفكرة لأن المكان أقصى النقيض بالنسبة للفكر - إذ أن الفكر هو الجوانية المطلقة والمكان هو البرانية المطلقة . وليست أجزاء الفكر برانية بالنسبة إلى بعضها كما هى الحال فى أجزاء المكان . والواقع أنه ليس للفكر أجزاء إلا إذا قصدنا المجاز فى التعبير .

فمن الواضح أن مذهب التطور موجود فى مفهوم الطبيعة عند هيجل ولكن مع خلوه من الزمان . يوجد فى الطبيعة تطور من الأسفل إلى الأعلى بدون عنصر الزمن . ولذلك تخلو الطبيعة من التطور البيولوجى . أو تتلو المراحل بعضها بعضا لا بالنظام الزمنى ولكن بالترتيب المنطقى . وهذا هو مادفع الكثيرين إلى الظن بأن هيجل عدو لنظرية التطور أو منكر للتطور . والواقع أنه عبر تعبيراً جازماً عن إنكاره لنظرية التطور الزمنى أو التطور التاريخى . ويقول هيجل إن التطور تغيير فى التصور وحده[2] ولكن يكفى هيجل أنه تبنى مفهوما لتبرير الاعتقاد بأن بعض أشكال الطبيعة أرفع من سواها . ولهذا يمكن أن نجد فى فلسفة هيجل أساسا أصيلا لفلسفة التطور .

وتعرض الطبيعة عملية ثلاثية من مراحل ثلاث على التوالى :

1— Alquié (Ferdinand) : La nostalgie de l'être. p. 4.

2— Hegel : Enzyklopädie S. 249.

١ — الميكانيكا .

٢ — الفيزياء .

٣ — العضويات .

والميكانيكا هي أول وجه من أوجه الطبيعة أي هي الطبيعة . وتتحكم في الطبيعة هنا آلية تمثل عدم الوحدة والذاتية والتصور والعقل . ولكنها ليست كذلك كلية . إذ يتجلى الحرص والصراع من أجل الوحدة (مبدأ العقل والذاتية) في صورة الجاذبية . والجاذبية عندما تحرص على جذب هذه الكثرة العمياء نحو النسق والوحدة تمثل تحكم الفكر وهو مبدأ الجوانية .

وفي الفيزياء ترتفع فلسفة الطبيعة من مجال التجريدات في الميكانيكا إلى مجال إعتبار الأشياء المادية كوحدات فردية ذات طابع وكيفيات . وهذا من شأنه أن يمهد لدراسة أشكال وأنواع الطبيعة غير العضوية .

وفي العضويات يتحقق الانتقال من اللاعضوى إلى الطبيعة العضوية . ويتحقق هذا الانتقال عن طريق العملية الكيمائية ، والعضــــوى على أنحاء ثلاثة : جيولوجي ونباتي وحيواني .

(ج) الروح

الروح هي مركب الموضوع ونقيضه في الثالوث الجدلي . ولهذا فهي بمثابة الوحدة بين الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان . أي أنه موجود خارجي مادي يخضع لسيادة قوانين الطبيعة . ومن ناحية أخرى الإنسان كائن روحي لأنه التجسيد الحي للعقل وللروح الأبدي . وإذا كانت الفكرة هي الجنس المنطقي المجرد فالطبيعة هي الفصل . وعندما يتعين العقل هنا بواسطة الفصل وتصبح الفكرة ملطخة بالطبيعة ، تصير هذه

بمثابة النوع أى روح الإنسان . وهكذا تنتقل الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى نقيضها وتصبح فى حالة اغتراب إزاء نفسها فتتحول إلى اللاروح أو اللاصورة . فى الروح تعود الفكرة الخالصة إلى نفسها بعد أن تثرى بنقيضها وكانت الفكرة فى الطبيعة سجينة فى اللاروح . أما فى الروح فتحرر الفكرة ذاتها من هذا القيد وتعود إلى الحياة لتصبح روحا حرة .

وكانت فلسفة الطبيعة قد عرضت الخطوات التدريجية لعملية التطور التى تحرر الفكرة نفسها بها من اللا روحية المطلقة . ويعد هذا التطور من المادة غير العضوية الى البنية العضوية الحيوانية بمثابة العودة التدريجية للفكرة من تناقضها الذاتى المطلق فى المادة الغليظة الكثيفة إلى نفسها أى إلى العقلانية .

والروح هى اكتمال هذه العملية وفى الروح تتمم الفكرة تطورها وتصير عينية إلى أقصى درجة وتبلغ حقيقتها الفعلية بمعنى الكلمة . وتوجد مراحل تدريجية فى آفاق الروح كما توجد مراحل تدريجية فى آفاق الطبيعة . فيلتقى المطلق بنفسه فى الإنسان عن طريق تطور جدلى شاق طويل المدى . ولا تقوم الروح مقدما بعرض نفسها كروح مطلق . بل تبدأ الروح من مرحلة دنيا من مراحلها ولا تبلغ اكتمالها الذاتى إلا بالتدريج ولا تستوفى تحققها إلا شيئا فشيئا . وشغل فلسفة الروح الشاغل هو متابعة هذا التطور التدريجى مرحلة بعد مرحلة عن طريق الجدل .

وتعد فلسفة الروح بمثابة التتويج للنسق الفلسفى الهيجلى لأن الفكرة تصير فى القمة وفى أعلى وأرفع درجاتها كروح . وهذه المرتبة فى الواقع تعادل أسمى درجة من درجات التعيين لأن الفكرة تحقق فيها عينيتها العليا وتلقى حقيقتها الفعلية على أنسب وضع . وتصبح الروح الدلالة الصادقة إزاء الطبيعة والمنطق بوصفهما شرطى تحققها . لذلك فقد وجد هيجل فى الروح أعمق وأعم مظاهر

الفكر . وجعل منها أساسا لفلسفة كاملة فى الحضارة الإنسانية ولمبادىء علوم الأخلاق الفلسفية .

وتنقسم فلسفة الروح إلى ثلاثة مجالات رئيسية أولها الروح الذاتية وثانيها الروح الموضوعية وثالثها الروح المطلقة .

١ — الروح الذاتية : وهذه هى المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح الذاتى . وتتناول هذه المرحلة العقل البشرى منظوراً إليه ذاتياً لا كمجرد حياة نفسية داخلية وإنما كعقل خاص بالذات الفردية . ويدخل ضمن هذا العقل الخاص بالذات الفردية المراتب المتتابعة التى يمر بها الوعى الفردى مثل الإدراك الحسى والاشتهاء والذهن والعقل والخيال والذاكرة وما إلى ذلك . والروح ينظر إليها هنا كروح ضمنية فى ذاتها . أى أنها تتناول كل الملكات والدرجات والقوى الوظيفية فى العقل البشرى الفردى ابتداء من أحطها إلى أرفع صورها أى ابتداء من الغريزة والشعور والإحساس إلى العقل والذهن والنشاط العلمى . والذات هى مجموع مراتب العقل أو الروح منظوراً إليها جوانياً كما لو لم تكن قد وضعت نفسها بعد فى معرض الحياة البرانية أو فى الصورة الخارجية ممثلة فى الأنظمة والهيئات والأوضاع العامة .

وتعمد هذه الدراسة إلى استبعاد علم النفس لأنه علم تجريبى ولأن المجال هنا خاص بالدراسة الفلسفية المحضة . وعلى الفلسفة هنا أن تستنبط وقائعها وأن تظهر أوجه الحياة العقلية ومراحلها كضرورة حتمية عن طريق استنباط بعضها من البعض الآخر .

وتعرض الروح الذاتية ثلاث درجات مرحلية :

١ — علم الإنسان — الروح .

٢ — الظاهرية — الوعى

٣— علم النفس — العقل

ولا نفهم دلالات هذه الموضوعات إلا من خلال الجدل . إذ لا ينبغى أن نخلط بينها وبين العلوم الخاصة بكل منها وإنما لابد من النظر إليها فى إطارها الجدلى . والإطار الجدلى هو الذى يضمها كلها بمختلف مراحلها فى حياة واحدة لا انقسام فيها هى الروح الذاتية .

٢ — الروح الموضوعية : وتنتقل الروح هنا أى الجوانية اللاهوية للروح كذاتية إلى نقيضها وهو الموضوعية الخارجية . ويجرى هذا عموما على نحو ما تنتقل الفكرة إلى الخارج وتخلق العالم الموضوعى الخارجى وهو الطبيعة. فذاتية الروح تخلق هى أيضاً عالما موضوعياً خارجياً أو برانيا بالنسبة إليها . ولكن ليس هذا العالم من المادة الكثيفة وإنما هو عالم روحى . إنه عالم الأنظمة الشاملة والأوضاع العامة الروحية ، وتلك الأنظمة الشاملة هى القانون (العدالة) والأخلاق (الخير) والدولة (السياسة) .

وهذه الأنظمة موضوعية لأنها أشبه ما تكون بالأشياء الخارجية الموجودة كالنجم والحجر . ولكن هذه الأنظمة برغم موضوعيتها هى نفسها « الأنا » التى تقوم كل هذه الأنظمة بالنسبة إليها مقام الأشياء الخارجية ، والسبب فى ذلك هو أنها كلها مجرد موضعة للنفس أو موضوعانية للنفس لا بوصفها نفسى أو نفسك بل بوصفها النفس الكلية أو العقل وما هو موضع العموم المشترك لدى الناس جميعاً وهو الروح الكلية فى الإنسان . فالقانون يجسم مثلا الحياة العاقلة الكلية للطائفة الإنسانية أو لمجموعة الناس المشتركة فى المصالح والأهداف ، كما تتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة . وهكذا تعد هذه الأنظمة موضوعية وخارجية وروحية بوصفها مظاهر العقل والذكاء والغاية . وينشأ عن هذا الجانب من فلسفة هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية . وقد خص

هيجل بهذه الدراسة بعض التلخيصات فى كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية وكتابه عن دروس فى فلسفة التاريخ وكذلك كتابه عن مبادئ فلسفة القانون

وفى مرحلتى الروح الذاتية والروح الكلية لا تزال الروح تضع الطبيعة فى مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها فى ذاتها وتصورها بصورة مثالية . ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملا للروح . وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

٣ — الروح المطلقة : وهنا تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن والحقيقة الموضوعية الروحية فتبلغ بذلك حقيقتها الكاملة فى الفن والدين والفلسفة . وقد خص هيجل الروح المطلقة بصفحات كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية الأخيرة الفصلين الأخيرين من كتابه عن ظاهرية الفكر وصفحات كتابيه عن دروس فى فلسفة الجمال وفلسفة الدين . أى أن أوجه المطلق هى كل الأحوال التى تكون فيها المخلوقات البشرية واعية للمطلق كما هو الأمر فى الفن وفى الدين وفى الفلسفة .

ولكن لا ننسى أن هذا الجانب يضم أيضاً وعلى الأخص فلسفة الفلسفة ذاتها، فالفلسفة فى نظر هيجل هى وعى الذات بنفسها . وهنا فى هذا الجانب تصبح الروح المطلقة وحدة الروحين الذاتية والموضوعية . وهنا فقط تصبح الروح فى نهاية الأمر حرة حرية مطلقة لا متناهية وعينية عينية كاملة . ففى آخر لحظاتها أى فى مجال الفلسفة تصبح الروح مدركة أنها هى نفسها الحقيقة كلها . فالذات هى الموضوع فى الفلسفة، والفلسفة بالتالى هى آخر مراحل الوحدة النهائية بين الذات والموضوع . ولهذا كانت الروح المطلقة هى مركب

الموضوع ونقيضه من كلتا الروحين الذاتية والموضوعية ، وتتحقق عودة الفكرة إلى ذاتها تحققا كاملا فى ميدان الفلسفة .

والفيلسوف هو أعلى مظاهر العقل أى أنه أرفع مظهر من مظاهر الفكرة فى العالم ، والفيلسوف هو المخلوق العقلانى الكامل العقلانية والمظهر التام المطلق .

الفصل الحادي عشر

هيجل وكانط

من المسائل التي استرعت انتباه كل المؤلفين الذين تناولوا فلسفة هيجل بالنقد والتحليل ذلك الأثر الضئيل الظاهر في كتاباته لفلسفتي كانط وفيشته على الرغم مما أبداه عن نفسه من أنه خليفتهما على أرض الفلسفة بعد سنة ١٨٠٢ . أو بعبارة أخرى هناك أثر قليل باق في فلسفة هيجل من فلسفة كل من فيشته وكانط ، بل وتكاد تكون هاتان الفلسفتان ضئيلتي التأثير على كتابات الشباب ذاتها التي ألفها هيجل ونشرها كبحوث صغيرة مستقلة قبل عام ١٨٠٠ . وهذا يبدو أمراً غريباً في الواقع لأن هيجل يعتبر نفسه الفيلسوف الذي يقوم بمواصلة عمل هذين الفيلسوفين كما أنه قد قرأهما قراءة عميقة فاحصة دارسة وإن جاء بعضها متأخرا.

ونعيد تكرار هذه الملاحظة لجلائها وتوضيحها فنقول إن هيجل الذي عرف مؤلفات كانط وفيشته معرفة جيدة قد بدا كما لو كان تأثره بهما قليلا جداً في كتاباته . بل وبدا تأثره ضئيلا في مؤلفات الشباب ذاتها . وإذا كانت مؤلفات الشباب قد عرفت كبحوث قصيرة في المجلات والدوريات فقد تم نشرها وتأليفها فيما بين سنة ١٧٩٥ وسنة ١٨٠١ ، وهي نفس السنوات التي كانت فلسفة كانط فيها معروفة ذائعة كما كانت فلسفة فيشته الأولى قد اكتملت. وكان قد اتهم بالإلحاد وطرد طرداً من جامعة يينا بسبب نزعته الإنسانية المحايثة (الباطنة) البطولية القائمة على جدله الخاص بالمشاركة في الحرية الخلاقة التي يتميز بها خصوصاً ذلك المجتمع الانساني .

وكان والد هيجل قد توفي حوالي ذلك الوقت أيضاً فأصاب شيئاً من

المال مكنه من التفكير جديا فى النزول إلى عالم الفلسفة والأدب وكتب فى أواخر سنة ١٨٠٠ إلى شيلنج يطلب منه معاونته فى الحصول على عمل مناسب وعلى مجال يحقق فيه قدراته ويجد فيه كفايته .

ولا يعرف حتى اليوم ماذا كان رد شيلنج على هيجل . ومن المعروف أن شيلنج كان رفيق الدراسة ورفيق الغرفة السكنية فى توبينجن . وكان ثالثهما هو الشاعر هيلدرلين . ولكن المحقق هو أن هيجل انتقل إلى يينا واستقر فيها فى مطلع عام ١٨٠١ وباشر عمله كمحاضر لأول مرة بجامعة يينا فى الخريف فى تلك السنة . ولعلها أكثر من صدفة أن يشرع هيجل فى نشر بحثه عن « الفرق بين نسقى فيشته وشيلنج الفلسفيين » مدافعاً عن شيلنج ضد فيشته .

وسرت اشاعة فى ذلك الوقت مؤداها أن ما يشبه التحالف السرى قد انعقد بين هيجل وشيلنج على أن يحمل هيجل قسطا من العناء والجهد فى الهجوم الذى كان شيلنج يشنه حينئذاك ضد التعصب البالغ للفلسفة الترنسندنتالية الذى ملأ نفوس المثقفين والدارسين فى كل مكان. فقيل إن هيجل وافق على أن يتكفل بنصيبه من هذه الحملة. واتخذت هذه الإشاعة ما يشبه التأييد عندما أصدر الصديقان معا صحيفتهما الفلسفية النقدية لمدة سنتين متتاليتين . وظهرت بعض المقالات بما يشبه التعاون المشترك بحيث يعمد هيجل بأسلوبه الجارى السريع الجميل إلى التعبير عن جملة أفكار من أفكار شيلنج وكأنها بقلم واحد . (١)

وفى غضون الموازنة التى سبقت الإشارة إليها فيما بين نسقى الفلسفة لدى كل من فيشته وشيلنج ذهب هيجل إلى أن الحرية لدى فيشته ولدى معظم

1— Wallace (W.) : Prolegomena . . . p. 126.

الرومانتيكيين هى الحافز الوحيد لكل عمل ولكل تعرف إنسانى. ولكن الواقع ولسوء الحظ أن الإنسان فى حد ذاته لا يرى سوى الرغبة كحافز لأفعاله. ولهذا لا يكاد يحدث اتفاق أو التقاء ما بين الانسان العينى الحقيقى والمثل الأعلى الذى يواجهه. ولا يلبث الإنسان أن يعانى من جراء الإنقسام والتمزق بين تطلعاته الى الحياة الفاضلة والتقاء الأخلاق وبين وعيه بوجوده الأخلاقى الفعلى أى بحياته العملية المرتبطة ارتباطا باطنيا (جوانيا) بالمحسوس. وكان رأى فيشته أن الإنسان لن يخرج من هذا الطريق المسدود الا اذا ارتفع الى ما فوق كل الأهداف الأخلاقية واشتبك بضرورة عليا غير محددة مستبعدا كل اتفاق بين الذات والموضوع وبغير أدنى تحقيق لهذا الاتفاق. ويؤدى هذا التأزم المستمر الذى ينبغى أن تتمسك به «الأنا» الى تحويل الأخلاق. وبرغم ذلك فلا يمكن أن تعزى الى التاريخ أى غاية من الغايات التى تسمح بتحقيق التوافق العينى فيما بين الارادات الأخلاقية. وهذا هو عين ما تؤدى إليه فكرة الرومانتيكية عن الحياة الأخرى. وبالتالى صارت فلسفة فيشته قاصرة على تأكيد عدم استقلال « الأنا » إزاء العالم الحقيقى لأنها لا تصبح واقعاً إلا برفض « ما ليس بأنا » أى ما يتعارض معها. ومن ثم فلابد لوجود الحرية من وجود « ما ليس بأنا » أو بعبارة أخرى لا وجود للحرية بغير وجود العالم التجريبى أى « اللا ـ أنا ». وهكذا تصبح علاقات القسر والسيطرة هى كل شىء فى فلسفة فيشته. أو هكذا تستحيل الطبيعة إلى جثة هامدة ؟ ويكمن خطأ هذه الفلسفة فى نظر هيجل فى أنها تستبقى الأزمة التى تتعرض لها بالضرورة كل حياة أخلاقية. ولو استطاع فيشته — فى نظر هيجل — أن يتطلع للمعنى الوضعى للا محدود فى الاشتباك بما هو محدود وفى كل مظهر محدود لأمكنه تخطى هذه العقبة.

وفى نهاية الموازنة بين شيلنج وفيشته أى فى الجزء الأخير من هذه الموازنة يعترف هيجل بأنه يجد فى نسق شيلنج تعبيراً ذهنياً عن رؤيته للعالم على نحو

يتطلع إليه هو شخصياً . فالهوية بين الذات والموضوع هى المبدأ الذى يخلق التوافق والانسجام بين كل التناقضات. والمطلق هو وحدة الوجود والصيرورة. ويرجع رأى شيلنج فى نظريته عن الهوية بين الفكر والطبيعة إلى مفهومه الخاص بالفكر . وبما أن الفكر لا يمكن أن يتموضع على نحو تام كامل على مستوى التصورات المجردة الخالية من المضمون ولا يحصل التصور على مضمونه إلا من خلال الحس، صارت موضعة الفكر تستلزم إحالة فعلية إلى الصيرورة المكانية الزمانية ممثلة فى الطبيعة . وعلى الرغم من ذلك يظل الاتفاق بين موقف هيجل وموقف شيلنج غير كامل . وسيؤدى المفهوم التاريخى والحضارى لحياة الفكر وفكرة التركيب بين التأمل والحدس عند هيجل إلى ظهور ملامح الشقاق بين فلسفة كل منهما .

ومن السهل متابعة تأثير هيجل أيضاً من جهة أخرى على شيلنج فى تلك الآونة من البحث الذى جعل هذا الأخير عنوانه « حول مبدأ الأشياء الطبيعى والإلهى » وجعل عنوانه الأصغر برونو Bruno لأنه جعل هذا الفيلسوف بمثابة الشخصية الرئيسية فى هذه المحاورة التى وضعها على نمط محاورات أفلاطون وبالذات بما يشبه طيماوس لأفلاطون . وتناول شيلنج فيها موضوع العلاقة بين الفن والفلسفة وموضوع الخلق السرمدى للكون . وظهرت هذه المحاورة سنة ١٨٠٢ . وهى تضع الفلسفة فى مكانة أعلى من الفن وتقرر أن الفكرة هى البؤرة التى ينبغى أن تلتقى فيها كل التناقضات كوحدة الشىء وضده والتقاء الشبيه بما لا يشبهه .

وعلى هذا فالأساس فى موقف هيجل هو معارضة الكانطية مع الحرص على عدم وجود أى عناصر مشابهة تجعل من فلسفته تشجيعا أو تأييـــداً للترنسندنتالية ومع الحرص على عدم الانحراف فى هذا التيار فضلا عن بدل

مجهود معين من أجل انهاكها والقضاء عليها.

ويحدد هيجل بذلك الموقف منذ البداية إن صح هذا الاستنتاج وإذا صحت تلك المقدمات. غير أن هيجل فى واقع أمره يتقدم ابتداء من كانط ذاته على وجه الخصوص، ولا يكاد نسقه الفلسفى يعنى فى نظر البعض أكثر من تطوير منهجى لنقديته الفلسفية بعد تخليصها من قصوره وشكه[1] . وعلى ذلك فكيف يمكن فهم العلاقة بين كانط وهيجل على ضوء هذا الموقف الذى يجعل من هيجل عدوا للكانطية ومواصلا لها فى آن معاً ؟

بيساطة يمكن أن نراجع الهيجلية والكانطية فى مواضع محدودة وأن نتعرف على موقف كل منها حول رأى بالذات أو موضوع بالذات .

فنطرق أولا مسألة التوكيدية أو الدوجماطيقية على نحو ما تعرض لها هيجل فى فلسفته . والواقع أن هيجل حرص حرصا أكيدا منذ البداية على ألا يقتصر تعليم الفلسفة على بث روح التفلسف لدى المتخصصين فى هذا الفرع وإنما يمتد أيضاً إلى محاولة تعليم النسق الفلسفى . لا يكفى تعليم الشباب التفلسف بل يجب تعليمهم النسق الفلسفى أيضاً . ولابد فى نظره أن تصبح الفلسفة بناء منتظماً شأن كل بناء هندسى[1] هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أراد كانط بفلسفته أن يقيم شكاً أصيلا فيا يتعلق بالفلسفات السابقة . أما هيجل فلا يعد فيلسوفا ثائراً على الفلسفة شأن ديكارت أو كانط . فهيجل لا يحاول خلق القطيعة بينه وبين الماضى ولا يزعم إيجاد مذهب فلسفى خال من أى استعارات أو استفادات من السابقين . بل على العكس من ذلك يعتقد فى أبدية الفلسفة وفى خلودها على طريقة أرسطو وليبنتس . ويعمد فى فلسفته إلى

1— Noël (Georges) : La Logique de Hegel p. 135.

1— Haym (Rudolph): Hegel und seine Zeit. S.291 (Leipzig 1927)

تلخيص وإجمال كل الفلسفات السابقة والمذاهب المتقدمة مع الحرص على إكمالها وإنمائها وزيادتها . ولـكن هذا يزيده فى الواقع حرصا على الأصالة بعيدا عن أى تلفيقية ولا ينقص إطلاقاً من جوهرية فـكره الجديد المتحرر الأصيل .

ولم يمنعه ذلك من أن يعطى فيشته وكانط قدرهما أيضاً كجزء من تاريخ الفلسفة . فهما فى نظره أصحاب جدارة لأنهما استكملا ثورة حقيقية ضد العقلانية التقليدية وأحلا الأنا أو العقل العملى محل الروح بمفهومها البالى القديم ووضعا ميتافيزيقيا الذاتية فى مكان الميتافيزيقا الموضوعية. وإذا كانا قد فشلا فى تحقيق هذا الهدف فذلك الفشل نفسه كان مفيداً و نافعاً .

ويمكن مراجعة الأفـكار الخاصة بالفلسفة الـكانطية وبفلسفه فيشته فى الجزءين الثانى والثالث من كتابه عن محاضرات فى تاريخ الفلسفة Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie الذى طبع بين سنتى ١٨٣٣ – ١٨٣٦ بعد وفاة هيجل . وكذلك لم يكن هيجل قد اطلع حتى وصوله إلى يينا إلا على فلسفات كانط عن الدين وعن الأخلاق . أما فى كتاباته فى يينا فقد بدأ يظهر عليها طابع الإلمام بفلسفة كانط فى نقد العقل الخالص .

ونعود إلى نقطة البداية وهى النزعة التوكيدية ومفهومها لدى كل من كانط وهيجل فنجد هذا الأخير يعطى مدلولا للتوكيدية (الدوجماطيقية) مغايراً لمدلولها عند الأول . فـكانط يعرف التوكيدية بأنها ادعاء معرفة الشىء فى ذاته . وكان فيشته قد رفض هذا الشىء فى ذاته وتبعه فى رفضه فيلسوفنا هيجل . والشىء فى ذاته فى نظر هيجل هو استمرار ومواصلة لهذه التوكيدية (الدوجماطيقية) التى زعم كانط أنه يحرص على تخليص الروح الإنسانية منها

والعالم العالى أو العلوى « Transcendant » الـكانطى فى رأى هيجل هو عالم الفراغ المطلق . . . .

وننظر أولا فى مشكلة الانقسام داخل « الأنا » فنجد أنه عندما عمد كانط إلى تعميق وعى الإنسان لنفسه كذاتية زاد من الانفصال الذى خلقته البروتستانتية بين الجوانى والبرانى أو بين الباطن والخارج . ورأى هيجل أن لجوء هذه الفلسفة الـكانطية إلى الإيمان بعد ذلك من أجل إعادة التوافق والتفاهم بين الداخل والخارج كان نتيجة فشلها فى الاعتماد على العقل من أجل توحيد المحدود واللامحدود. والواقع أن اتجاهها إلى الإيمان لتعويض ذلك النقص ولايجاد هذه الوحدة يمثل تخلفا عن الضرورة الأصلية التى تقوم مقام المبدأ فى كل فلسفة ألا وهى الالتزام بالوحدة . فالـكانطية تخلق انفصالا مطلقا بين النشاط العملى والنشاط النظرى ويرجع إيمان أتباعها بهذا الانفصال إلى أسباب إيمانية لا إلى أسباب عقلية فى الواقع . وهم يزعمون لذلك أن الجانب العملى يضم عنصراً لا يقبل التحول إلى مجال المعرفة . والحرية فى جوهرها فوق كل تعين « حسى » أو «فوق حسى » . وبذلك تستحيل القيمة الخاصة بأى فعل آخر إلى قيمة خاصة بالقرار المطلق .

ويرى هيجل أن هذا الموقف يعبر عن عدم وفاء بالنسبة الى التأكيد المبدئى لدى هؤلاء الفلاسفة والخاص بالفصل بين العملى والنظرى . فهم قد أعادوا المستوى النظرى وأقحموه فى المجال العملى من جديد بما أوجدوه من مضمون للحرية . اذ أن الفرد يرتفع الى عالم الغايات عن طريق الايمان . وهذا من شأنه أن يصور مبدأ عمليا وهو الحرية الذى يرتبط بعالم علوى من الغايات على أثر التمسك بالايمان ذاته .

أما هيجل فيسعى الى ايجاد التوافق بين الذاتى والموضوعى عن طريق

التوافق العميق بين أهداف الدين وأهداف الفلسفة . ويمكن تطلع تأملى متماثل فى كل من وظيفيتى الفلسفة والدين . وينحصر دور الفلسفة فى ادراك المعنى التأملى الخاص بالقول الرقيق البرىء بأن الله قد مات . وهو قول لم يظهر فى الحضارة الا بطريق تاريخى وعن هذا الطريق، أعنى عن طريق الاعتراف بهذا الموقف الحضارى ، أصبح التوافق محققا بين الدين والفلسفة .

أما فيما يتعلق بموقف كانط فى نقد العقل الخالص فقد وجه هيجل عنايته الى الذهاب الى أقصى أمد فى تخطى الثنائية . فكان كانط فى كتابه عن نقد العقل الخالص يدور حول مشكلة رئيسية هى مشكلة امكان وجود أحكام تركيبية قبلية فى آن واحد ، ويتعلق الأمر بدراسة امكان وجود مبدأ يسمح بتحويل أى معطى من المعطيات الى شىء موضوعى . ولا تنشأ موضوعية المعطى فى نظر كانط الا بحكم إحالة التنوع والاختلاف التجريبى الى وحدة الاستشعار التعالى أو ما يسميه البعض بالادراك الذاتى الترنسندنتالى [1] Aperception transcendantale وترجع عظمة كانط فى نظر هيجل الى أن كل فلسفته قد مضت قصدا فى سياق موحد ينظمه الحرص على ادراك العلاقة بين التنويع التجريبى والاستشعار المتعالى أو الترنسندنتالى . ويرجع فضله إلى أنه أقر وجود الخيال المتعالى (الترنسندنتالى) كمبدأ يتيح فرصة توثيق عرى الترابط بين وحدة الاستشعار الترنسندنتالى والتنوع التجريبى . ويمثل الخيال الترنسندنتالى فى الواقع وسيطا حقيقيا مرنا مرونة لا حد لها لتجميعه فى داخله لكثرة المعطى الخارجى من ناحية ووحدة الاستشعار من ناحية أخرى. وأشار

---

(١) مما لاشك فيه أن ترجمة «الترنسندنتالى» صوتيا تؤدى الى عدم وضوح تفرقة أساسية بين لفظى Transcendantal—Transcendant وفى العادة يشار بالعربية اليهما بنفس الترتيب بلفظى : عالى — متعالى على أساس أن الأول يشير الى العالم الغيبى العلوى فى حين يشير الثانى الى نطاق الوجود الفعلى بدون أن تبلغه التجربة بلوغا كاملا محققا ثابتا بالمقاييس الموضوعية. ثم ان ترجمة « الاستشعار » تفيد فى أفراغ تعبير الادراك الذاتى لمجالات أخرى مختلفة . انظر للمؤلف كتاب الفلسفة المنطقية عند جون استيوارت مل ص ٩٧ .

دافال الى هذا المعنى فى كتابه عن «ميتافيزيقا كانط» الذى خصه بأكمله لموضوع الخيالة والرسوم التخطيطية عند كانط . والرسوم التخطيطية هى الاجراء الذى يقوم به الخيال لكى يقوم بتطبيق مقولات الفهم على الكثرة الماثلة فى العيانات أو الحدوس الحسية .[١] فالخيال الذى يختص بالشكل الخالص للزمن يقوم بدور هام وهو ربط الحواس بالفهم . ومما ييسر ذلك أن الخيال يحتوى على عنصر من كل من الحس والفهم معا ويستطيع بالتالى أن يضع القواعد والاجراءات التى من شأنها أن تندرج بها الامتثالات الحسية تحت التصورات الخالصة . وقال دافال فى هذا المعنى ان الرسوم التخطيطية هى التى كانت بمثابة المعبر بين العقل والفهم وكذلك بين العالم الذهنى الذى يرمقه العامل الأخلاقى وعالم الحس الذى يأخذ على عاتقه مهمة القيام بترجمته ، وهكذا تسمح الرمزية للمحسوس بأن يلحق بالفكرة عن طريق لانهاية الصور .[٢]

ويذهب هيجل الى أن ذلك كله لم يحقق لفلسفة كانط تجاوز الثنائية . والواقع أنه لايزال ثمة انقسام ضرورى من أجـــل تحقيق « الأنا » فى داخل العالم الترنسندنتالى وهو الانقسام بين الاستشعار والحس الذاتى .[٣] ولاتحفل نظرية الرسوم التخطيطية إلا بأن تقرن بكل تصور قاعدة خاصه بانتاج وإقامة الصورة . والرسوم التخطيطية هى الشكل الهيكلى فى صورة اطار شبحى لكل مايمكن امتثاله فى الخاطر وبدلا من خلق نوع من التداعى المستمر بين كل صورة وكل تصور على حدة أقامت هذه النظرية قاعدة دائمة مستمرة لانتاج الصورة وتكون بمثابة قرين دائم لكل تصور . وعلى ذلك فلا يكفى الحصول

---

(١) يلاحظ أن كلمة الحدس intuition تشير الى معنيين يبلغان أحيانا درجة التناقض فهى تشير الى الحدس الحسى الذى يعنى العيان الحسى لما هو قائم بالخارج وتشير أيضا الى الحدس الصوفى أو البصيرة والعيان الروحى ، وإذا لم يكن من اليسير فهم ذلك من السياق فالمطلوب دائما تحديد وجهها عند الاستعمال وان كان الاستعمال الثانى هو الأعم .

2— Daval (Roger) : La Métaphysique de Kant p. 268

3— Smith : Kantian Studies, p 122

على التصورات وانما ينبغي أيضا أن تكون ثمة مقدرة دائمة على استعمال هذه التصورات . وهذه المقدرة كافية وضرورية فيما يتعلق بامتلاك التصورات . ونظرية الرسوم التخطيطية هي الأسلوب التقني لاستخدام التصورات . وهذا هو الانقسام الذى لامفر منه بين الاستشعار والحس الذاتى الذى أشرنا اليه .

والاستشعار فى ذاته مبدأ امكانية المقولات التى لاتمثل سوى تركيب اشتات الحدس الحسى لأن هذه الأشتات لا تعثر على وحدتها ولا تكتمل وحدتها الا بهذا الاستشعار . وبهذا يصبح الشعور بالنفس عموما امتثالا ضروريا لأى قاعدة من قواعد الوحدة ولأى شرط من شروط هذه الوحدة مع أن هذا الشعور بالنفس ذاته غير مشروط . (١)

وقد أمسك هيجل بأطراف مشكلة التوافق بين الواحد والكثير فدفعها دفعة جديدة . اذ تعرف هيجل فى داخل فعل الخيال المتعالى على تعبير خاص بنشاط الفكر التركيبى . وهذا الفعل التركيبى هو نفسه حركة الانتقال من اللا محدود الى المحدود .

لايمكن أن يغفل المرء عن هذا الاكتشاف الهيجلى الكبير الذى كان هيجل قد حققه فى فرانكفورت قبل مجيئه الى يينا . وشرع بعد ذلك يؤاخذ كل الفلاسفة على اعطاء قيمة مطلقة الى المقولات المحدودة وعلى عدم معرفة حقيقة وجود اللامحدود وجودا باطنيا فى المحدود أى على عدم التعرف على اللا محدود الكامن فى المحدود .

ونعود اذن مرة أخرى إلى خارج «الأنا» . . الى العالم الخارجى الذى زعم كانط أنه مكون من ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) أى من شيء فى ذاته

1— Kant : Critique de la Raison pure p. 324.

هو النومين الذى لا تمكن معرفته ومظهر خارجى هو الفينومين الذى نلم به وندركه. فالعقل البشرى لا يستطيع أن يدرك شيئا بخلاف ما يجرى بالفعل فى عالم التجربة الممكنة أى التجربة التى يستطيع العقل أن يبلغها ويتناولها. وتلك هى الظواهر Phénoménes التى تبدو لنا فى كل الأشياء التى يمكن أن تتحول الى موضوعات معرفية بشكل أو بآخر. أما الشىء الذى نجهله وسيظل الى الأبد غير معروف بالنسبة الينا فهو عالم الشىء فى ذاته La chose en soi.

وهذا هو انقسام تابع للانقسام الذى سبق أن اشرنا اليه بين العالى transcendant والمتعالى transcendantal أو بين العلوى والترنسندنتالى. والمتعالى أو الترنسندنتالى هو الذى يمكن أن تتحقق فيه التجارب المعرفية الخاصة بالعقل. أما العالى أو العلوى فلا سبيل اطلاقا الى تناوله أو بلوغه. واذا خاض العقل فيه وقع فى النقائض antinomies.

ولا يمكن بطبيعة الحال أن يقبل هيجل هذا الشىء فى ذاته الذى اعتبره امتدادا للتوكيدية (أو الايقانية أو الدوجماطيقية). فالحقيقة لا يمكن أن تكون مزدوجة فى نظره ولا يمكن بحال أن تكون ذات وجهين: وجه وظهر، جوانى وبرانى، باطن وظاهر وبدون أى اتصال بين الوجه والظهر أو الجوانى والبرانى أو الباطن والظاهر بل وبدون أقل قدر من الاتصال الذى يمكن إدراكه أو تعقله.

الحقيقة فى الواقع أبسط وأعقد من هذا فى آن معا. فهى واحدة ومتصلة وهى ذات درجات عديدة أيضا ابتداء من أكثر الأوهام سذاجة إلى أبعد آماد الحقيقة المطلقة التى يشع منها الوجود. ولهذا كله لايلبث هيجل أن يستبعد النومين أو الشىء فى ذاته كما وضعه كانط ليضع بدلا منه « المطلق » الذى لايوجد بصورة ذهنية أو على نحو ذهنى ولايعلو على التجربة. وهذا

المطلق الهيجلى هو أساساً فعل ظهور وتجلى ولا نرى له حقيقة أو يتكشف إلا من خلال التاريخ .

والآن ندع هذا الجانب لننتقل إلى نقطة أخرى فى معرض الموازنة بين هيجل وكانط .

وكان كانط قد قسم المنطق قسمين . أو أكد كانط أنه[1] « يمكن أن نواجه علم المنطق من ناحيتين الأولى بوصفه منطقا للاستعمال العام والأخرى بوصفه منطقا للاستعمال الخاص بالفهم . ويحتوى المنطق الأول على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر ، وهى التى بدونها لا يمكن استخدام الفهم . وعلى ذلك فهو يتعلق بالفهم بغض النظر عن تنوع الموضوعات التى يمكنه أن يجرى تطبيقه عليها .

« أما المنطق بوصفه منطقا للاستعمال الخاص بالفهم فيحتوى على القواعد التى يجب اتباعها للتفكير تفكيرا مضبوطا بشأن نوع معين من الموضوعات . ولهذا يحق لنا — أو يحق لكانط — أن يسمى المنطق الأول منطقا أوليا وأن يسمى الثانى منهجا أو آلة (Organon) لهذا العلم أو ذاك.

« ولا يستعير المنطق الثانى شيئا من علم النفس ، وبينما يحرص كانط على إبعاد كل عنصر نفسى من المنطق الترنسندنتالى نجده ، مدركا لعلاقة متقاربة محددة بين المنطق العام وعلم النفس » .

وانعكس هذا التقسيم على منطق كانط فأوجد فيه منطقين الأول يتعلق بالمنطق العام المعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو الذى يجرى استعماله

---

(١) الديدى : النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل (ص ١٠٦) وهذا النص به خطأ مطبعى يلحظ بمقارنته فى السطر الثانى وهو هنا مصحح ويمكن مضاهاته بالأصل ولعله من الأخطاء الطبعية النادرة التى وردت بذلك الكتاب • وقد انتهزنا هذه المناسبة لتصحيحه.

مجرى المنطق المنهجى . والثانى هو المنطق الترنسندنتالى المتعلق بالفهم وهو الذى ينطوى على قواعد مضبوطة للتفكير الدقيق فى مشاكل معينة بالذات .

ويقال إن هذا التقسيم لعب دورا هاما فيما جاء بعد ذلك من سنوات . وتكون بناء عليه أو تبعا له تياران أولهما يحرص على تنمية مبادىء المنطق الترنسندنتالى والثانى يؤيد ويزكى مبادىء المنطق القديم .

وترتب على المنطق الترنسندنتالى وجود فلسفة جديدة بالمرة ، وهذه هى فلسفة فيشته التى بدأت تأخذ على كانط وقوفه فى منتصف الطريق . وصارت مقولات كانط فى نظر فيشته غير مستنبطة استنباطا صحيحاً أو حقيقيا . إنها مقولات تم شفها فوق ورق شفاف وتم رسمها حسب نموذج موضوع سلفا على قائمة الأحكام التى تسلمها كانط كما هى عن سابقيه . فهى مقولات منسوخة فوق قائمة من المقولات التى ورثها كانط عن السابقين .

ويجب استنباط هذه المقولات فعلا من «الأنا» أى من الوعى ومن وحدة الفكر . هكذا قدر فيشته فى نفسه وانطلق فى هذا التفكير الفلسفى الجديد، واتخذ نقطة ابتدائه من المنطق العادى أى المنطق المبنى على قانون عدم التناقض وهو المنطق الذى يبدأ بالمبدأ البديهى (أ = أ) . ولاحظ فيشته أن هذا المبدأ لا يمكن أن يقوم إلا داخل الوعى . بل ان هذا المبدأ يفترض « أنا » تفكر فيه .

ومن السهل أن استبدل (أ) بأى كمية أخرى بل ولى الحق فى هذا الاستبدال . والحق لى « أنا » أى يخص « الأنا » التى بدونها لاتقام أى علاقة . وعلى هذا النحو أحقق (أنا = أنا) « ich = ich » . ولكن (أ) لم تكن سوى أى كمية ممكنة . أما « أنا » فهو كم مفروض بالضرورة . وبالتالى فلى الحق فى أن أقول : « أنا أكون (ich bin) » .

ومن الممكن من هذا كله استخلاص مبدئين : المبدأ الأول هو مبدأ الهوية المنطق والمبدأ الثانى هو المبدأ الميتافيزيقى أى مقولة الحقيقة .

وهكذا يبتكر فيشته هذا الأسلوب الجديد فى استنباط المقولات واحدة بعد الأخرى وواحدة من الأخرى . وتتلخص منهجه فى عملية بسيطة مؤداها وضع نقيضة وحلها عن طريق الإنقاص الكمى لكل من الحدين أو الطرفين بطريقة تتمشى مع مبدأ عدم التناقض .

أما شيلنج فى فلسفة الهوية فيرى أن الهوية هى الضرورى بصورة مطلقة . ويقع فى مقابلها المستحيل بشكل مطلق . أى أن الهوية تقوم فى الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى . ولهذا فهو يقول بثلاثة أوجه للوجود : اللا مبالاة والانقسام والهوية أو الاتفاق والمواءمة .

ويلاحظ أن هذه الأوجه لا تنخرط وتذوب فى صورة كميات . بل يوجد نفاذ فى الأضداد وهوية يقبلها ويؤيدها العقل فى حين لا يمكن الفهم المنطقى أن يضعها جنبا إلى جنب . ولكن كيف يحدث هذا التوافق أو الاتفاق ؟ الواقع أن شيلنج لم يسجل هذا التقدم على نحو منهجى ولكنه أقحم الفعل الحر الخاص بالفكر اللامحدود كل مرة كنهاية سعيدة .

والواقع أن هيجل هو الذى استطاع أن يقيم نسقا لهذا المذهب بمتابعة تقدم الفكرة تقدما منهجيا إن صح هذا التعبير ابتداء من الوجود إلى الروح . ويتحقق هذا التقدم بإيقاع ثالوثى اللحظات أوله وضع التصور وثانيه تطور الحدين أو الطرفين المتناقضين ابتداء من التصور ثم حل التناقض فى وحدة أرفع . وتأخذ هذه الوحدة وضعها بدورها وتزدوج ثم تعيد بناءها فى صورة أرفع وهكذا دواليك باستمرار إلى مالانهاية .

ويعرض هذا النسق مبدأ عدم التناقض للحظر كما هو ظاهر . والواقع أن مؤديات هذا المبدأ — مبدأ عدم التناقض — محدودة جداً فى فلسفة هيجل .

وسبق أن شرحنا دور هذه الفلسفة الجدلية فى باب سابق ولم يبق إلا أن ننطلق نحو الموضوع الثالث من موضوعات الموازنة بين هيجل وكانط وأعنى به موضوع الجدل ذاته .

ومن المؤكد أولا أن جزءا كبيرا من جهود كانط انصرفت إلى هدم الميتافيزيقا التوكيدية القديمة . ولكن ما هى الميتافيزيقا التوكيدية التى أراد كانط أن يهدمها ؟ التوكيديون فى رأى كانط هم أولئك الذين أسرتهم مبادىء الرياضيات بما تتميز به من خصوبة لاتنفد رغم اقتصارها على مجال التجريدات . وهم يتوهمون أننا نجد فى روحنا مبادىء مماثلة لها وقادرة على أن تجعلنا نحيط قبليالا بالتجريدات وحدها ولكن بحقيقة الأشياء ذاتها .

وقد تسرع الفلاسفة فى تخطيهم للتجربة اعتمادا على هذا الموقف الذى تمسكوا به واعتقدوا فى سلامته . فالتجربة هى نحن أنفسنا وامتثالاتنا والأشياء على نحو ما تبدو لنا أو باختصار هى عالمنا الذاتى . ولكن ينبغى الانتقال من العالم إلى الأشياء كما هى عليه فى ذاتها . . أو بعبارة أخرى ينبغى أن ننتقل مما هو نسبى فى طبيعتنا وتكويننا إلى المطلق . وينشأ عن ذلك أن كانط يعرف الميتافيزيقا التوكيدية بأنها تنزع نحو الذهاب من المعروف إلى اللا معروف على ما بينهما من هوة لايمكن عبورها وتأخذ على عاتقها مهمة الحصول على علم غيبى علوى حقيقى .

وتلك هى الميتافيزيقا التوكيدية التى سوف يعمل « الجدل المتعالى » أو الترنسندنتالى على قلبها ، ويتساءل البعض عما إذا كان اختراع الجدل

الترنسندنتالى مجرد حادث عرضى أم ثورة حقيقية فى تطور تفكير كانط. إذ أنه لم يلبث بعد الانتهاء من باب «التحليل» وبعد عرضه للفوارق والاختلافات بين الظاهر والشيء فى ذاته أن استحدث شيئا جديداً وهو موضوع الجدل المتعالى ويقول البعض عنه إنه خارج المذهب الكانطى ومجرد تعليق إضافى زائد. ويقول آخرون إنه على العكس من ذلك النواة التى تكون حولها المذهب بأسره أو النسق الفلسفى الكانطى بأكمله. ذلك أن كانط تأثر سنة ١٧٦٩ بظهور النقائض وتحول فجأة كلية نحو اتجاه جديد فى التفكير.

ويتفق معظم المؤرخين على أن اكتشاف النقائض أدى إلى إحداث تغيير جوهرى فى فكر كانط. فالنقائض هى التى حددت مذهب مثالية المكان الكامنة فى أساسه النقدى. والنقدية الكانطية كما هو معروف هى فحص طبيعة العقل والمعرفة وحدودهما بطريقة تحول دون التخبط فى التوكيدية وفى نزعات الشك وتمنع من السقوط فى أحابيل الشكوك والايقانات على السواء. وليس أدل على تأثير النقائض التى اكتشفها كانط فى سنة ١٨٦٩ من أن هذه النقدية الكانطية بدأت فى فلسفة كانط بعد ذلك مباشرة أى سنة ١٧٧٠. والأغلب أن الأمر هنا أمر تطور فكرى طارىء.

والجدل المتعالى كما هو ظاهر أصل كل الأخطاء المميزة للميتافيزيقا التوكيدية ومنبع كل الأوهام الفكرية الايقانية التى أوجد كانط فلسفته النقدية خصيصا من أجل القضاء عليها. ويتحدث كانط عن «المظاهر الزائفة الجدلية» dialektischer Schein فى مواضع كثيرة ويقصد بها الأوهام التى تدفع اليها إساءة التصرف فى استخدام الأفكار المتعالية (الترنسندنتالية) والتطرف فيها. ويخصها كانط بصفحات كثيرة ويظهر القوة التى تدفع نحو التطرف فى الأفكار المتعالية وإساءة استعمالها وهى القوة الكامنة فى ثنايا الأغاليط البرهانية

وفى طيات التناقض الخاصة بالعقل الخالص . وألح كانط فى Paralogismes كشف النقاب عنها وإظهار عيوبها إلى حد أنه بدلا من استبعاد الجدل أصبح الشاغل الأكبر لدى كل من جاءوا بعده وصار كلام كانط عن الجدل خير مشجع لهم على المضى قدما فى هذا المجال من أجل اكتشاف أعماقه وأبعاده . وأول الماضين فى هذا الطريق هو فيشته والآخر هو فيلسوفنا هيجل .

كان الجدل عند كانط منطق المظاهر الزائفة (Scheine) والآراء الوهمية Trugschlusse . وتقع الأفكار الترنسندنتالية فى الجدل بمجرد إساءة استخدامها . ومجال ظهور المظاهر الزائفة هو العقل وليس الفهم . والعقل وأفكاره المتعالية بمثابة منظمات أو مبادئ تنظيمية تتطلع إلى المهام اللانهائية فى كل معرفة مستحيلة حدودها هى الكل اللامشروط الذى يضم مجموع المظاهر الجزئية المعرفية .[1] أو بعبارة أخرى تمثل أطراف المعرفة المستحيلة كلا لا مشروطا يحتوى على كل المظاهر المعرفية المقتطعة . وتقوم الأفكار الترنسندنتالية فى العقل ، والعقل نفسه ، بالتطلع نحو المهام اللانهائية لتلك المعرفة المستحيلة كمنظمات وحسب . ويكفى النظر إلى تلك الأطراف التى لا تقع فى متناول الانسان وأوجهها المختلفة على أنها أشياء معرفية للوقوع فى التوضحية تلك الاستدلالات الجدلية . وتلك الأطراف النائية البعيدة عن متناول الانسان أو العقل الإنسانى هى الروح والجوهر العلى والشموليات الكونية والله نفسه وهى التى لا يمكن أن يبلغها العقل . فالجدل إذن هو كل المزاعم الخالية من التنظيم والمليئة بالمبالغات فى داخل العقل .

ويضرب كانط مثلا لهذا الجدل على النحو التالى :

---

(١) يعيب هيجل على كانط نظرته إلى تطبيق المقولات على أنها من باب اللامشروط أى الميتافيزيقا . أنظر الفقرة رقم ٤٦ من دائرة معارف العلوم الفلسفية لهيجل .

دعوى (أو موضوع) :

العالم له بداية فى الزمان والمكان وتلك هى المحدودية أى أن العالم محدود فى الزمان والمكان .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

ليس للعالم بدايه ولا نهاية سواء فى الزمان وفى المكان وتلك هى اللامحدودية أى أن العالم لا محدود زمانا ومكانا .

ويضرب مثلا أيضاً على النحو التالى :

دعوى (أو موضوع) :

ليست السببية القائمة على قوانين الطبيعة هى وحدها التى تفسر الظواهر . لا غنى عن سببية مبنية على الحرية .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

كل شىء فى العالم محكوم جبريا بقوانين الطبيعة ولا توجد حرية .

فالدعاوى (الموضوعات) ومناقضاتها فى مسائل تكوين العالم وأصل الكون من شأنها أن تزج بالشمول المطلق اللامشروط وتدفعه للحلول محل الشمول المنظم النسبى للعالم . وهكذا لا نكاد نشرع فى الفكر ابتداء من هذه الأفكار حتى تترتب عليها أسوأ النتائج .

وعلى هذا فمن الصحيح أن كانط كان أول من تناول الجدل على هذا النحو وأنه استحدث وضعا جديدا فى بابه . ولكن كانط كان دائماً حائراً فى استكشاف السبيل إلى إيجاد معبر أو جسر بين عالم الظواهر وعالم الشىء فى ذاته وكان يلجأ غالباً إلى فكرة الشمول . ولكنه أدرك الشمول بوصفه مبدأ تنظيمياً أو مبدأ منظماً وحسب ووضعه بمثابة مصادرة أولى . ومعنى هذا أن

كانط كان أسوأ التوكيد بين المذهبين فى هذا المجال على نحو ما عبر هيجل عن موقفه من الشىء فى ذاته .

ولعله مما يلفت النظر أن كانط تحدث دائماً عن المنهج الجدلى وعرف هذا المنهج الجدلى بأنه مظهر إساءة استعمال العقل . ولا يقبل كانط أن يكون الجدل فى الحقيقة أو فى الشمول التجريبى ذاته .

أما عند هيجل فقد أخذ الجدل مظهرين مختلفين أولهما ذو طابع واقعى وإنسانى والآخر عقلانى . وظهر الأول فى كتابه عن ظاهرية الفكر كما ظهر الثانى فى المنطق . أما فى غير هذين الكتابين فقد اتخذ الجدل طابعاً جديداً يمزج بين الطابعين السابقين فصار تحولا مباشراً للعالم وللانسانية التاريخية إلى عالم الخلود الحى .

ولكن أهم جدل واقعى إنسانى هو جدل ظاهرية الفكر . وهو جدل هابط فى مقابل الجدل الثالث فى الفقرة السابقة وهو الجدل الصاعد الذى يتحقق فى صورة رفع وبقاء . وهذا الجدل الهابط جدل وثيق الصلة بالزمان والزمان عند هيجل — على حد تعبير كوجيف — زمان إنسانى أى زمان اجتماعى وتاريخى بل ان التاريخ وحده — فى نظر كوجيف — هو الذى يمكن فهمه جدلياً والذى ينبغى فى نفس الوقت فهمه جدلياً[1] .

وتدفعنا هذه الدلالات الجديدة للجدل إلى النظر إلى موقف هيجل على أنه موقف مبنى على مقدمات مختلفة تمام الاختلاف عن المقدمات السابقة عند كانط

1— Kojéve (Alexandre) : Introduction à la lecture de Hegel p. 377

وفضلا عن ذلك يتبين لنا فى التو أن هيجل يتكلم من منظور جديد قائم بذاته . وهو منظور لا يمكن أن يخطئه القارىء لأول وهلة لأنه مؤسس على تفكير مختلف تمام الأختلاف فيما يتعلق بمبادىء المنطق التقليدى نفسها وهى مبادىء توكيدية [1] .

والجدل عند هيجل هو التطبيق العلمى للتوافق مع القوانين الكامنة فى طبيعة الفكر . وسير الفكر على هذا النحو وفقا لقوانينه متوافق تماما مع تطور الوجود ذاته بحيث تصبح حركة الجدل هى الطبيعة الحقيقية لتعيينات الفهم والأشياء وبصفة عامة للمحدود [2] . ويتألف الجدل من حقيقة جديدة وهى عدم انفصال المتناقضات إلى أن تنتهى فى وحدة أعلى طبقا لقانون هذا الاتحاد أو فى مقولة تالية . واللحظة الجدلية هى التناقض ذاته والعبور من حد لآخر فى هذا التناقض .

الجدل عند هيجل بعبارة أخرى تجاوز باطنى تحضر فيه محدودية تعيينات الفهم وانفرادها على نحو ما هما عليه أى كما لو كانا نفيا لما نسميهما . ويتسم كل ما هو محدود بقابليته لأن يوضع جانبا أو أن يرفع رفعا بلغة هيجل . والعامل الجدلى بمثابة الروح المحركة للتقدم العلمى . ولعله المبدأ الوحيد الذى يمكن عن طريقه نفاذ الوصل والضرورة الباطنة إلى صميم المضمون العلمى والذى يعتمد عليه بطريقة عامة الإرتفاع والصعود الحقيق — لا الخارجى البرانى — إلى ما فوق المحدود .

ويعلن كتاب هيجل عن علم المنطق فى نهاية الأمر نظام الجدل نفسه كما

---

1. Hegel : Enzyklopädie S. 32
2. Ibid. S. 81.

لو كان واقعة لا سبيل إلى أن يتخطاها الفكر (العقل) أو الوجود كما لا يمكن أن يخرجا عليها أو يشذا عنها لأن الجدل أو نظام الجدل هو الذى يمحو الفوارق بين الوجود والفكر .

وإذا صح أن ثمة شبهة « منهجية » فى الجدل الهيجلى فإزالة الإختلاف بين الوجود والفكر هو كل ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم فى الجدل الهيجلى .

الفصل الثاني عشر

المنطق والتاريخ

عمد الأستاذ ميور Mure كتابى به عن «مدخل إلى هيجل» An Introduction To Hegel (١٩٤٠) إلى عرض فلسفة هيجل عرضا تاريخيا يظهر فى النهاية مدى تغلغل المنطق فى هذه الفلسفة ويكشف عن دور المنطق كمفتاح للنسق الفلسفى الهيجلى بأكمله . وجاء كتابه عن « منطق هيجل » (١٩٥٠) بعد ذلك فى أعقاب الكتاب الأول كنتيجة مؤيدة لنفس الفكرة و كتدعيم لنفس التفسير الذى يجعل من المنطق أداة أساسية للتعرف على مجموع الفلسفة الهيجلية ويحيل هذا المنطق إلى مفتاح يقود إلى الكشف عن كل دقائقها وعن كل غوامضهـا .

وكان قد ذهب نفس هذا المذهب من قبل فى تفسير هيجل جورج نويل فى كتابه عن منطق هيجل سنة ١٩٣٣ . إذ حاول إظهار مكانة المنطق فى فلسفة هيجل ولم يكتف بعرض منطق هيجل عرضا عاما وحسب . وأكد أن هذا المنطق لم يهب لفليسوفنا هيجل قاعدة يبنى عليها بناءه الكامل للعلم وحسب ولم يكن مجرد أداة أو منهج يستخدمه فى هذا البناء . لم يكن المنطق كذلك وحسب بل كان أيضاً فى أساسه الخطة التى ينبغى لهذا البناء أن يحققها والتى ينبغى أن تحدد سلفا كل نسبه وأبعاده . وعلى ذلك ليس المنطق هو أهم جزء فى فلسفة هيجل أو الجزء الأساسى فى هذه الفلسفة فحسب بل يحتوى المنطق أيضاً مقدما على النسق الفلسفى الهيجلى بأكمله .

ولا تخلو وجهة النظر تلك من وجاهة بل ولعلها حقيقة واقعة لا داعى

لمناقشتها أو محاولة معارضتها . وليس من السهل تفنيدها إذا شئنا معارضتها لأنها لا تشير إلا إلى حقيقة واقعة ظاهرة فى كل طرف من أطراف الفلسفة الهيجلية . فإنك لا تستطيع أن تمضى خطوة مع هيجل بغير أن تكون قد مهدت لها التمهيد المنطقى الضرورى الملائم لطبيعة هذه الفلسفة . وسبب ذلك هو أن هيجل قد حرص على تحويل الفلسفة بأكملها إلى منطق فأكد فى الصفحات الأولى من كتابه عن علم المنطق أن الإنسان يفكر بطبيعته وفقاً للمنطق ، فالمنطق داخل إذن فى طبيعة الإنسان الخاصة والعقل نفسه نسق فى تقدير هيجل . وأكد هيجل باستمرار أهمية أن تصبح الفلسفة منطقا .

ومعنى ذلك بعبارة صريحة أن المنطق هو الأول والآخر . فهو المجال المطلق لكل مفهوم ولكل دلالة . وهو إبداع وإحاطة فى آن معا لأنه لا يحيل إلى ما عداه . فليس فيه إحاطة بما عداه أو بشىء ما سواه وإنما هو إحاطة بذاته . ومن حيث هو إحاطة لذاته ولكل الأشياء فإنه يصبح وجودا ومعنى فى وقت واحد . وإذا صح هذا فلا محل إذن للدخول فى مناقشة للرأى الذى يؤكد أهمية المنطق ووضعه الأساسى فى فلسفة هيجل .

وقلت من قبل فى كتابى عن « هيجل »[1] إن المنطق يحتل مكانة رئيسية فى مذهب هيجل الفلسفى . ولكننا لا نستطيع على الرغم من ذلك أن نغمض أعيننا عن حقيقتين هامتين أكدتا رأينا وموقفنا الأصلى فى تفسير هيجل[2] فى كتابه عن المنطق نفسه .

فذلك الكتاب — أعنى كتاب المنطق — يبرز بوضوح وبإمعان فكرة

---

(١) الديدى. هيجل ص ٦٦
(٢) نفس المرجع ص ٤٣

العبور الانتقالى من اللامحدود إلى المحدود، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نجد أن الهدف الأساسى الذى يرمى إليه هيجل فى كتاب المنطق هو تحقيق العبور الانتقالى من الصورة إلى المادة أو من الشكل إلى المضمون. وفى كلتا الحالتين نجد أن المنطق يتبع المحور الأكبر الذى تدور حوله كل فلسفة هيجل. فالمنطق من الناحية الأولى ينطوى على مجهود من أجل بلوغ الحركة الداخلية فى تجربتنا الروحية عن طريق الفكر العقلى البحت. وتتعادل حركة الفكر العقلى البحت مع تسلسل الماهيات المجردة. (وهذه نقطة سنعود إليها مرة أخرى) وتزول المباشرة عن الموضوع وهو الخطوة الأولى فى ثالوث الديالكتيك بمجرد إختفائه والإنتقال إلى نقيضه. أى أنه باختفاء الموضوع يصبح نقيض الموضوع قادرا على إبراز التعيينات التى كانت مباشرة فى الموضوع بصورة غير مباشرة وبطريقة عقلية. وبهذا تتحول الذهنية إلى شىء موضوعى فى نقيض الموضوع بدلا من تأكيد الجانب الذاتى فى الخطوة الأولى.

وهذه نفسها حركة التاريخ معبرا عنها بلغة المنطق.

ومن الناحية الثانية نلاحظ أن العبور الانتقالى من الصورة إلى مادتها الذى يسعى المنطق إلى تحقيقه هو نفسه تعبير عما أراد هيجل أن يؤكده من قبل من أن التاريخ هو إعلان الفكرة. وتظل هذه الفكرة مجردة إلى أن تنبت فى غضون التاريخ وهى نفسها ما يضمن الوحدة الداخلية فى المنطق.

فالفكرة تظل مجردة إلى أن تجد مضمونا عينيا تتحقق فيه هو التاريخ. والتاريخ لا يوجد وراءه سوى الفكرة والفكرة مجردة. فالتاريخ هو ماقبل كل شىء إذا اعتبرناه أول مظهر عينى وأول تحقق موضوعى للفكرة.

ومن الممكن بعد هذا كله أن يتأكد لدينا أمر هام ثالث وهو أن مفهوم المنطق تأسس فى عقله جنبا إلى جنب ولحظة بلحظة مع مفهوم الظاهرية.

« فظاهرية الفكر » صدر سنة ١٨٠٧ ، وكان هيجل قد أشار سنة ١٨٠١ ، فى بحثه عن « الفرق بين نسقى فيشته وشيلنج الفلسفيين » إلى بعض ما يكشف عن مفهوم « الظاهرية » كما أشار متحدثا عن المنطق أيضاً سنة ١٨٠٢ فى أول مختصرات نسقه الفلسفى (وقد أشرنا إليه فى الفصل السادس عن تطور هيجل فى حياته) إلى أن المنهج الحقيقى هو أن تصبح المعرفة مشدودة إلى أعلى أى أن ترد الفلسفة إلى المنطق ويرجع المضمون إلى الشكل .

والظاهرية هى العلم الوحيد الذى يظهر التقدم فى غضون التطور أو فى غضون التركيب الذاتى ابتداء من الهوية حتى الشمول وحتى المطلق عند تحوله إلى الموضوعية فى الشمول المستكمل . والواقع أن مفهوم « الظاهرية » على هذا النحو كعلم لم يظهر فجأة فى « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ وإنما بدرت ملامحه من قبل فى الفرق بين نسقى فيشته وشلينج الفلسفيين سنة ١٨٠١ كما قلنا[1] .

وهكذا يتضح التقارب فى المفهوم وفى التعاصر الزمنى بين الظاهرية والمنطق[2] . بل ولا يمكن بلوغ المفهوم الحقيقى للفلسفة بغير تصور المنطق والظاهرية فى آن معا . فالفلسفة من حقها أن تأخذ شكل المنطق وأن تهب نفسها صورة المنطق ذاته لكى تحتل مكانتها بين العلوم وتوضع فى مصافها .

ولهذه النقطة دلالتها الكبيرة فى جوانب الفلسفة الهيجلية . فالفلسفة تأخذ شكل المنطق وتستعيره لتبدو كعلم بين العلوم . وهذا يميط اللثام عن وضع الفلسفة الهيجلية وعن سر منطقية هذه الفلسفة بالصورة التى تكلمنا عنها ويدلنا على أن المنطق هو نفسه منهج هذه الفلسفة — لا الجدل — وأن تفشى

---

1. Hegel: Werke-Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie — S. 269 (1932)

(٢) انظر معالم الفصل التاسع عشر فيما يلى

المنطق وانتشاره وتوزعه فى كل دقائق الفلسفة الهيجلية إنما كان بقصد تحويل هذه الفلسفة إلى منطق وبقصد الاستعانة بهذا المنطق على تدعيم الفلسفة تدعيما منهجيا يضعها فى مصاف العلوم .

ولكن هذا لا يعنى بحال أن المنطق هو أصل هذه الفلسفة أو النقطة الأساسية الجوهرية التى تدور حولها تلك الفلسفة . ويكفى أن نلاحظ منذ البداية أن المنطق والزمنى لم يفترقا قط ولم يتميزا قط فى أى تجربة إنسانية وأن التجربة Erlebnis من الحس إلى الاستدلال تسقط بانقضاء الزمن . ويمثل التتابع فى مجموعه بما ينطوى عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الزمنى أو الانزلاق الزمنى . فالاستدلال هو انتقال زمنى فى نظر هيجل والعبور المنطقى والزمنى يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية . ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد . ولا بد من أن تفترض كل مرحلة من مراحل التتابع ما يليها من مراحل كما أن التابع لا يكون موضع تجربة قط كأنه يؤدى تماماً إلى حذف السابق أو بوصفه الغاء تاماً لما سبقه [١]. ولهذا فليس هذا التتابع زمنيا فحسب بل منطقيا أيضاً . ويسميها ميور لذلك زمـــــانية منطقية Logico—Temporal [٢]

وعندما تبلغ منطقية هيجل هذه الدرجة من الزمن وعندما يصبح الفصل عسيراً بين المنطق والتاريخ على أساس أن التاريخ هو تجربة البشر فضلا عما قلناه سلفا من تداخل المنطق والفلسفة عنده يكون من الطبيعى جداً أن يتكلم الباحث عن هذا الفيلسوف ولا تفارق سنان قلمه لفظة المنطق .

وقد تعجب يوما أحد الفضوليين من الذين يطرقون خطأً مجالات الفلسفة

1. Mure (Y.R.G.) : Hegel's Logic P. 362
2. Ibid. P. 310.

من أخذنا بتفسير خاص لهيجل من وجهة نظر التاريخ فى كتابنا عن هيجل زعماً بأن أغلب فصول الكتاب تنصب على المنطق والنصوص الملحقة مأخوذة عن آخر أجزاء المنطق . ولا أعتقد الآن أننى فى حاجة إلى أى رد على مثل هذا الكلام وإن كنت قد رددت عليه آنذاك بعبارة سريعة مؤداها أن سيطرة المنطق على أبحاث الكتاب ــ رغم تفسيرنا التاريخى لفلسفة هيجل ــ مردها إلى أن المنطق نفسه ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ . فالمنطق هو التاريخ من حيث انتقاله داخل أحداث الوقائع المتتالية المتطورة فى تجربة الإنسان كلحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهى بانتهاء وقتها . وهو الذى يحيل الفلسفة بأكملها إلى علم .

فالأصل إذن فى فلسفة هيجل هو التاريخ، وجاء المنطق لتدعيم هذه الفلسفة ولمساندتها . ولم يكن هيجل بقادر على أن يترك لنفسه العنان فينطلق مع المنطقية الجامدة التى تجسم شبحها المخيف فى ظلال الفلسفة التر نسندنتالية . ولم يكن من السهل بالنسبة إليه أن يدع نفسه ينساق وراء فلسفة كانط التى عاداها فيذهب إلى اتباع منطقيتها بعد أن كانت قد تعرضت لانتقادات قوية من جانب هيردر Herder (يوهان جوتفريد هيردر ١٧٤٤ — ١٨٠٣) فى هذا الصدد .

وكان هيردر أحد تلاميذ كانط المخلصين ثم تحول إلى خصم من أعنف خصومه . فقد رأى أن نسق كانط الفلسفى قائم على أساس من الشكلية والتجريد المنطقيين وكأنما حيل بينه وبين الهواء النقى الطبيعى والحياة النامية فى غضون التاريخ . وخص هيردر بعد ذلك الإنسان فى كل ظروفه وأوضاعه الطبيعية باهتماماته الفلسفية . ومن أهم كتب هيردر بحثه عن أفكار فى فلسفة التاريخ الإنسانى Ideen zur philosophie der Geschichte den Menschheit (١٧٨٤ ــ ١٧٩١) وأحدث هذا الكتاب أثراً واضحاً فى كل من شيلنج واشليجل وهيجل . وهو الكتاب الذى عارض فيه كانط معارضة قوية

واضحة المعالم . وكان كانط يؤكد دور العقل والذهن فى التاريخ نفسه ويضع الدولة المنظمة المعتمدة على الذهن كعلامة على الانتصار الختامى للعقل . أما هيردر فقد جعل الأساس الطبيعى أهم قاعدة أو الحجر الرئيسى فى كل تفسير ناسلى[1] للظواهر الروحية . وبالاضافة إلى ذلك أحل هيردر المدد والعون الالهى الخارق محل العناصر العقلانية الكامنة فى طبيعة الإنسان . وقد زودت الظروف الكونية والأوضاع الطبيعية والجغرافية الإنسان بقدرات تنظيمية موحدة ومحركية آلية متناسقة وهيأت له طابعاً مميزا خاصا. وأبدى هيردر تحفظا ازاء نظرية النشوء والتطور بقيت آثاره ومعـــالمه واضحة فى فكر كل من شيلنج وهيجل .

ولم يكن ذلك هو الأثر الوحيد الذى تركه هيردر فى الفكر الهيجلى لأن أثره كان واضحاً أيضا فى موقف هيجل من المنطقية الجامدة ممثلة فى الترنسندنتالية الكانطية . وإذا كان كانط قد حصر كل شيء فى ملكات الإنسان وحده وقدراته الفردية الخالصة فقد أبى هيجل هذا الوضع وانطلق بعيداً عن هذا الإطار . ولا شك أن هيجل أراد شكلاأن يضع الله فى موضع الإنسان . ولكن هذا لايعنى سوى الخروج عن دائرة القدرات الفردية الذهنية المقفـــلة التى انحصرت فيها الدوجماطيقية الترنسندنتالية .

ومن المؤكد أن هيجل نظر إلى المطلق بوصفه الوحدة التركيبية الأصيلة التى نبعت منها « الأنا » من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى عن طريق

---

(١) ناسلى هنا تعنى Genetic والواقع أن هذه اللفظة لاتزال أصح ترجمة للمعنى المقصود من الألفاظ الأجنبية لأنها تعبر عن مجموع العمليات المتتابعة فى تطور شيء من الاشياء ولاتشير الى منبتها : أعنى أن ناسلية أصح لفظة للتعبير عن العمليات المتطورة فى هيئة تتابع . أما تكوين فتختلط عادة بألفاظ أخرى مثل Composition constitution Formation كما تشير عادة الى التوزع العرضى لا التتابع الطولى .

التمايز ثم يعودان إليها فى شكل وحدة . ولكن المهم هنا أصلا هو معارضة الكانطية والانصراف عن عالم الذات المقفل المحـــدد بملكات الإنسان المنطقية الشحيحة .

ويتعمد هيجل فى هذا الموقف بالذات أن يستبعد كل ما يفصح عن شبهة قبلية a priori . ويهدف أصلا فى منطقه إلى اسقاط شبهة النفسانية التى تنسب أحياناً إلى فلسفة كانط[1] والتى تسودها بصورة من صورها البدائية الأولى . فالمنطق عند كانط استخدام صحيح للعقل والفهم عامة وفقا للمبادىء القبلية . وكان كانط قد نظر إلى التصورات المنطقية بوصفها رسوما تخطيطية أو مجملات ناتجة عن تطبيق ملكة الحكم على الواقع . وأخذ سرس Serrus فى كتابه عن « الحساسية المتعالية والعلم الحديث » على عاتقه مهمة الكشف عن أبعاد الاتجاه النفسانى المنطقى ممثلا فى مبادىء كانط المنطقية[1] . فتعرض لما جاء على لسان كانط من نقد لفكرة آلية الذهن وميكانيكية العقل البشرى . وشرح سرس رأى كانط فى مذهب صور العقل القبلية وفى الرسوم التخطيطية بوصفهما جنوحا ونزوعا نحو النفسانية المنطقية . وأظهر التعارض بين المنطقية البحتة وبين موقف كانط وتمسكه بمنظوره الخاص فيما يتعلق بنظرية العدد والقياس التقليدى على أساس حرص كانط على استبقاء علم النفس كعامل مساعد على فهم المعرفة والذاتية الانسانية وعلى ادراك أبعاد المبادىء الرياضية والعقلية إدراكا سليما[٣] .

---

1. Sarrus (Charles) : L'Esthetique Transcendantale et la Science moderne p. 180 - P. 60

(٢) الديدى: النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٠٤.

(٣) راجع كتاب سرس المشار اليه فى الصفحات من ٩٦ —— ١٠١

فكان هيجل يهدف إلى اسقاط كل الشروط النفسيةأو الفردية التى جعلت النقدية الكانطية تفسر العقل كوحـــدة موازية للأشياء الطبيعية ومناقضة موضوعيا للطبيعة ككل موحد[1]. ودفعه هذا إلى تأكيد دور المنطق بصورة جديدة حتى يضمن عرض العقل ككل فى جملة أوضاعه ومظاهره الفعلية بوصفه عالم العقل الذى يتبدى ويتجلى فى تكويناته المحققة الخاصة بالمعرفة المعقولة وبالفعل فى مجالات الفن والحياة والدين وليس بوصفه إمكانية مجردة أو أرضية ضيقة موقوفة على المستوى الفردى فى النماء والتطور . وهكذا نبلغ العقل فينا أو فى العالم من حولنا وبحكم اختلافه إلى حد معين هنا وهناك يصبح هذا العقل بؤرة لنظامين مختلفين من حيث المظاهر الخاصة بكل مستوى من المستويين . وليس للفلسفة بحال من الأحوال أن تقتصر على العالم الخارجى وحده أو على عالم العقل وحده ولا بد أن تشغل نفسها بكلا المجالين معا . ولكى يمكن استغلال المنطق كنهج أساسى لتحقيق هذا الهدف الفلسفى الكبير كان من الضرورى أن يتعرض المنطق الهيجلى لتغيير حاسم . ويتلخص هذا التغيير فى ضرورة أن يفترض المنطق مقدما عملية كاملة من البداية الشرطية التى تبدو بسيطة بساطة متناهية ومقبولة بصورة كلية حتى المبدأ اللامشروط الذى تنطوى عليه تلك البداية وتمهد له أو تفرضه مقدما مهما كان طول مسافة الطريق إليه .

فإذا كان أرسطو قد أكد منذ زمن بعيد أنه لا شىء فى الذهن إلا ما كان مصدره الحواس Nihil in intellectu quod non prius in sensu كان الحس والشعور بالتأكيد مرتبطين ارتباطا قاطعاً بالتجربة . أو بعبارة أخرى لا شك فى أن واقعة الحس والشعور هى واقعة التجربة ذاتها . ولهذا ليس للمنطق أن يقتسم العملية أو أن يقتصر على جانب منها دون جانب . لا بد للمنطق فى

1. Wallace (W.) : Prolegomena To Hegel's Philosophy P. 209.

نظر هيجل أن يفترض مقدماً عملية كاملة ذات بداية مؤقتة كلية بسيطة وفرض ختامى منتظر ومتضمن سلفاً فى البداية. فواقعة التجربة وحقيقتها هى التى تدعم وتساند الصدق المؤدى فى التعبير الخاص بها على نحو غير متكافىء بألفاظ الحس والإدراك. إذ لا يحدث تطابق بين الواقعة والتعبير عنها بعبارات المحسوس ومع هذا — أى برغم هذا الاختلاف بين المجالين — تقوم الواقعة التجريبية بمساندة ودعم الصدق الوارد فى ذلك التعبير بشأنها. وتنطوى مبادىء الاحساس ذاتها على الحكم والفكر والاستدلال، ولا تحتاج إلا إلى كشف النقاب عنها وإقرارها. وتأتى ظاهرية الفكر لتحقيق هذه الاكتشافات والقيام بهذه الجولة الكشفية وكأن المنطق والظاهرية قد بزغا بمفهوميهما المستحدثين لدى هيجل فى آن واحد أو فى مواعيد متقاربة على حد ما قلنا من قبل.

فالظاهرية هى الرحلة الكشفية التى يتم بها تحقيق معنى المنطق الهيجلى. إذ أنها تعمد إلى تتبع خط السير وشق الطريق المرسوم وتبرير عملية الانتقال والعبور فى هذا الطريق ابتداء من النقاط الضعيفة والمبادىء الناقصة الخاصة بالحس والحواس حتى الفكر الخالص أو الوعى المطلق مع ما بينهما من أحوال العلم والأخلاق والدين المختلفة التى تتعلق بتفسير التجربة والتعبير عن مجموع الحقيقة الذى تشغله وتحققه.

والظاهرية بهذا المعنى ليست بالتأكيد تاريخاً للفكر الفردى أو تسجيلا تاريخياً لملامح العقل الفردى. وليست أيضاً بمجال مجرد تاريخ للعملية الذهنية الخاصة بتطور الجنس البشرى أو بنموه. بل تقوم الظاهرية بمزج كلا الأمرين معاً. أى أن الظاهرية تاريخ للفكر الفردى وللتطور الذهنى للجنس البشرى فى آن معاً.

وأراد الكثيرون أن ينبهوا إلى خطورة اعتبار هذه المهمة — مهمة علم

الظاهرية — عملية تاريخية محضة أو دراسة قاصرة على الجانب التاريخي . اهتم الكثيرون باستبعاد هذا الخاطر وحرصوا على تأكيد أن علم الظاهرية ليس دراسة تاريخية خالصة ولا يمثل مجال دراسة على المستوى التاريخي البحت . ولكنهم تجنبوا الإشارة إلى الدلالة التاريخية الخاصة بالفكر في تطوره وتجربته وفي نزوعه وتحوله مع أنها الأصل في المنظور الهيجلي بأكمله . أو بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون التاريخ كتاريخ عنصر الاهتمام الرئيسي لهيجل . ولكن التاريخ هو معنى التجربة ومجالها وهو مصداق التوافق بين عالم الفكر وعالم الحقيقة واستمرار معنى العقل في الواقع الفعلي ويحمل المهايا والمبادىء من جيل إلى جيل . وذلك هو ماتود الظاهرية أن تشير إليه .

وإذا كانت التجربة هي الأصل في كل شيء فالتاريخ هو حضور التجربة في كل وقت . وكل منا يمارس التجربة بنفس الطريقة التي مر بها من سبقونا من الأفراد . ولذلك فتجربة الآخرين في الماضي حقيقة تاريخية ذات دلالة وذات تأثير وفاعلية . والماضي هو سجل كل الدروس التي علينا أن نستوعبها لنواجه مستقبلنا ونحقق التطور . وليس حسب الماضي أو التاريخ المنصرم أن يحتوي على سجل التجارب والأحداث الفكرية الهامة وإنما من شأنه أيضاً أن يبرزها جميعها على نحو ما كانت حية ماثلة في وضعها التاريخي بحيث يجعلها حقيقة فعلية ويحيلها إلى شيء حي .

وإذا كان مفهوم المنطق قد اقترن بظهور معنى علم الظاهرية عند هيجل فذلك لأن الشاغل الأكبر لهيجل في كل الأحوال كان هو التاريخ نفسه كعنصر أساسي في نسقه الفلسفي وكمحرك أصيل وموجه أكبر لكل تفصيلات النسق وجزئياته . وأدى هذا الوضع إلى ايجاد معالم واضحة على صفحات الفكر الهيجلي وتشكل من التاريخ مقوم فعال أحدث هذه المعالم نفسها وحدد خطوطها

كما صار هو نفسه حركة تجمع بين المنطق والجدل والزمن والتجربة .

فالتاريخ من شأنه أن يحفظ تجارب العقل والمعرفة ومن شأنه أن يعكس كل أوجه التغير التى تنتاب الحقيقة وأن يعيد نفسه ولا يعيدها فى آن معاً . فيكون مجرد تتابع مكرر رتيب ويكون فى الوقت نفسه خلقاً جديداً وابتكاراً وفردية فريدة . فالتاريخ يجرى والأحداث تترى ولكن التميز والأختلاف لا يكف عن ملاحقة كل شىء ويتحقق التنوع عندما تعود الوقائع من جديد ولكن بحدود وأطراف أعلى وأرفع فى الدرجة وفى مستوى أشمل وأعم من المعانى . فكل درجة تتلقى تعبيراً أنسب من سابقتها وكل خطوة تحقق معالم أرقى مما حققته سالفتها إلى أن يتم استيفاء النماذج المركبة من الأنماط ذات الخصائص السامية .

وذلك هو السياق الإيقاعى للأحداث . وهو نفسه حركة الإيقاع التى أطلق عليها هيجل اسم الديالكتيك أو الجدل . فى كل حد من حدود الفكر عناصر ثلاثة: التحدد الأول الأصلى ثم الخصام المنازع النقدى ثم الاتحاد عندما يجتمع الطرفان الأول والثانى ويعدل أحدهما من الآخر ويتشكلان تشكيلا موحداً جديداً .

ولو أعدنا النظر مرة أخرى فى فلسفة هيجل لوجدناها قاصرة على تحقيق مهمة واحدة هى اظهار أن الحقيقة ليست مجرد حشد عارض عابر وأنها ليست أيضاً توالدا واضمحلالا لا نهائيين . مهمة الفلسفة هى أن تبرهن على أن الحقيقة ليست على هذا النحو أو ذاك وإنما هى على العكس من ذلك كل موحد منتظم بالضرورة ومكون من عناصر أساسية منظمة هى أوجه ومراحل لنشاط حيوى فريد مكون لذاته وبلا زمانية هو ما نسميه بالفكر أو بالنفس (الروح) .

أو بعبارة أخرى لا تعنى الفلسفة اظهار الحقيقة كمجرد حشد عارض أو كمجرد توالد واضمحلال مستمرين وإنما تعنى اظهار الحقيقة ككل موحد منظم نظاماً ضرورياً ومؤلف من عناصر مرتبة تقوم مقام المراحل بالنسبة إلى نشاط الفكر (النفس — الروح) الحيوى الفريد المكون لذاته بذاته والخالى من من التزمن أو الزمانية .

والتكون الذاتى هو الظهور الذاتى أو التجلى والتجلى بدوره هو الوعى الذاتى وهذا الوعى الذاتى وحده عبارة عن نشاط حيوى كامل . وهذا النشاط الحيوى هو التفكير الجدلى (الديالكتيكى) . والتجلى بمثابة دورة تقدمية تتحدد ذاتياً بما لا حصر له من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع ونقيضه حيث يقوم نقيض الموضوع بدور النفى المتوسط من ناحية والنفى الذى يتولى أمر التعيين من ناحية أخرى فيكون الضد والنقيض معاً بالنسبة إلى الموضوع . وكل مركب موضوع هو لقاء تلك الأضداد المتقابلة فى تعريف كامل .

ولا يصبح هذا الجدل تعريفاً ذاتياً صريحاً ظاهراً إلا فى أعلى أشكاله وأرفع أنماطه عندما يتحقق فى التفكير الفلسفى . أو بعبارة أخرى لا يتوفر لهذا الجدل تحديد ذاتى بصورة صريحة ظاهرة خارجية إلا عندما يصبح فى أعلى مستوياته . ولا يتيسر له تحقيق هذا المستوى فعلا إلا بالتفكير الفلسفى فالروح تتقدم من خلال الصور الفكرية بأن تعمد إلى حذفها شيئاً فشيئا . الروح تنفذ من خلال الصور الفكرية وهى تأخذ شيئاً فشيئاً فى التنكر لهذه الصورة واحدة بعد الأخرى . هذه الصور الفكرية هى عبارة عن :

١ — صور بمثابة تعريفات ذاتية صريحة ظاهرة خاصة بالروح كالمقولات مثلا .

٢ — صور الطبيعة وهى الصور التى تصبح حقيقية كلما تم حذفها وانكارها

بالتدريج من نشاط الروح على الرغم من أن الطبيعة هى نقيض الروح الجدلى والشرط الذى لا غنى عنه لأى ظهور ذاتى أو تجل ذاتى للروح .

٣ — صور الروح ذاتها التى لم تصبح بعد الفكر الفلسفى الصريح الظاهر الذى تتسلق من داخله وتبلغ الأوج الأعلى عن طريقه . وهذه أيضاً تشبه صور الطبيعة فى أنها لا تصبح حقيقية إلا إذا تم حذفها داخل الفكر .

ولا يفوتنا أن هذه الصورة العليا لا تنقص شيئاً عن المجموع الشمولى للروح المكون من الصور السفلى التى تقوم بحذفها . فالصورة العليا هى النشاط الحيوى الشامل للروح . وليست الصورة العليا (ذلك التحديد الذاتى الصريح الظاهر فى الفكر الفلسفى) هى مجرد الفلسفة بوصفها الأوج الأعلى فى الروح العينية أو الفكر الفلسفى الذى يصرح عن نفسه ويشرح نفسه عن طريق المقولات وحدها . بل الصورة العليا هى التوضيح الذاتى الكلى للوحد الخاص بالفلسفة فى كافة المقولات وصور الطبيعة وصور الروح العينية وعن طريقها جميعها .

وسبق أن أشرنا إلى أن النفى يلعب الدور الرئيسى فى الجدل وإلى أن ثالوث الجدل هو أبسط مستوى عقلى Minimum rationale يمكن أن يتحقق بالفعل . ومهما قلنا فى صيغة الجدل على شكل موضوع ونقيض موضوع ومركب موضوع ونقيضه فسيظل الأمر خالياً من الذهنية ما لم يتمثل فى إيجاب ونفى ووحدة من الإيجاب والنفى[1]، والنفى هو الأساس وهو الذى يحقق أبسط قدر ممكن من المعقولية فى صيغة الجدل وهو هو الزمن . فالنفى هو الزمن على حد تعبير هيجل إذا ما وضع لذاته[2] . والزمن فوق هذا هو الصيرورة مدركة

1. Mure : Introduction to Hegel ch xi * 3. 2
2. Hegel ; Enzyklopädie ... * 257

حسياً من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجرى فيها[1] .

ولكي نشرح صلة النفي بالزمن نقول إن هيجل يجعل من التناقض في نسقه الفلسفي مقولة الماهية . أي أن التناقض هو مقولة الماهية في النسق الفلسفي الهيجلي . فالماهية كما قلنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب (فيما سبق) نفي للوجود المباشر . وهي بهذا توسط Vermittelung مطلق أو سلب مطلق وهما نفس الشيء . ولهذا يبدو الوجود المباشر في علاقته بالماهية كأنه ماض محذوف وقائم في نفس الوقت ، ولكنه ماض خال من الزمن . ولهذا لايلبث الوجود من وجهة نظر الماهية أن يصبح مجرد مظهر Schein ، أي أن الوجود يصبح مزدوجاً أعني هوية واختلافاً معاً والاختلاف مؤقت مرتبط باللحظات التي يجرى فيها ويوحي بالصيرورة المحسوسة أي بالزمن . أما إذا انتقل الوجود إلى الماهية لم يعد الحقيقي هو المباشر بل يصبح الحقيقي هو التوسط . والتوسط هو النفي وهو التعيين[2] . والنفي بدوره إذا ما كان وضعه « لذاته » كان هو الزمن كما قلنا منذ قليل .

والواقع أن هيجل يفسر التناقض هنا فلسفياً (بوصفه مقولة الماهية) على نحو ما يظهر في المنطق الصوري وفي فلسفة الحس المشترك على السواء وكما يتمثل في العلاقة بين أ ، لا ـ أ اللذين يستبعد أحدهما الآخر ويوجدان انقساماً يستحيل معه أن يحملا كلاهما معاً على شيء من الأشياء ويكون حملهما برغم ذلك صحيحاً منطقياً . فالتناقض هو الماهية . ولكن التناقض بالمعنى الأوسع هو التناقض الجدلي بالذات من حيث هو كذلك وهو التناقض الذي يميز بطابعه كل تقابل

1. Ibid. * 258.

(٢) الديدي : هيجل ص ٧٦

بين الموضوع ونقيض الموضوع فى النسق الفلسفى الكلى الموحد . وتناقض الماهية يكون هو نفسه ـ منظوراً إليه من داخل النسق الفلسفى الهيجلى — مركب الموضوع ونقيضه من التنوع والتضاد .

ولا شك أنه من الصعب تقدير هذين المعنيين الخاصين بالتناقض كما وضعهما هيجل ، فالتناقض فى المعنى الأول هو الطابع المميز لكل تقابل بين الموضوع ونقيض الموضوع فى النسق الكلى الموحد . وهذا هو التناقض الجدلى . والتناقض الخاص بالماهية يكون ـ منظوراً إليه من داخل النسق — هو نفسه مركب الموضوع والنقيض من التنوع والتضاد . فكيف يتأيد هذان المعنيان ؟ .

والواقع أن المتناقضين فى مجال « الفهم » هما عبارة عن محمولين يتسابقان فى تمييز الطابع الخاص بشىء واحد معين محدود لا يمكنهما أن يحملا عليه معا فى وقت واحد . فالمتناقضان فى مجال « الفهم » من مستوى واحد ولا يؤدى أحدهما إلى تطوير الآخر وتنميته عن طريق مناقضته .

أما التناقض الجدلى فهو من مجال « العقل » لأنه ينتمى إلى كل ثالوث جدلى يربط التعيينات Bestimmungen الخاصة بالنشاط الحيوى النامى الذى يعمد إلى التوفيق فيما بينها وهو بصدد إصدارها وإطلاقها . وهنا لا يكون المحمولان المتناقضان من نفس المستوى . ولذلك لا يلبث النفى أن ينمى الإيجاب ويطوره عند تعيينه فضلا عن أن الموضوع يقبل كلا من النفى والإثبات معاً لأنهما لا يحرصان على التسابق فيما بينهما على تمييز الطابع الخاص به من حيث هو كيان قائم . والواقع أنه ليس كياناً قائماً وإنما هو نشاط حيوى . والتناقض الجدلى نفى يتنوع تعبيره من ثالوث جدلى لآخر . أى أن التناقض الجدلى يبقى كنفى فى ثالوث جدلى مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى .

ويلاحظ أن التناقض الجدلى ليس علاقة بين حالات سكونية متقابلة وإنما

هو سلب أى تناقض نشيط حى يتحرك نحو مركب الموضوع ونقيضه . ولما كان هذا التناقض النشيط الحى هو التعيين الذاتى للروح فهو لا يقصر كلية دون مركب الموضوع ونقيضه ، وعلى هذا فالتناقض والتوافق يتخللان معاً كل مرحلة من مراحل الجدل ويعمان كل وجه من أوجهه .

والزمن هنا هو الانعدام أو الزوال السلبى الخالص للشىء المحدود . أما جدلياً فهو نفى هذا السلب (الزوال) لأنه النفى الذى يتناول الروح كفكر مزود بالتعيين الذاتى تزويداً حراً . أى أنه الأبد نفسه .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يفوتنا هنا ما يقصده هيجل برغم مافى عباراته من شطحات بعيدة . فالمقصود هو اقتباس معنى الأبد لزمانية الجدل المتكرر إلى مالانهاية. والثابت فى كل مرة مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى الوارد فيه. ويكاد يستحيل التناقض الجدلى فى داخل الثالوث إلى واقعة دائمة أبدية .

والزمن بهذا المقياس هو السلب التى يشمل المراحل المتدرجة والتناقض النامى من ذاته لكى يلحق بمعنى الأبد .

وإلى هنا يتضح بما فيه الكفاية مدى تغلغل الزمانية والزمانية التاريخية بالذات فى كل وجه من أوجه الفكر الهيجلى . فقد اقتنع هيجل اقتناعاً أساسياً أصيلاً ثابتاً بأن التاريخ وحده هو مجال الفكر . فالفكر لا يكون هو نفسه إلا إذا تخلص من سكون الماضى مع إعادة بنائه وتدبره من أجل التطلع نحو ما يحمل من صفات الأبد فى الدوام والاستمرار والحياة ، ومن قال الزمانية قال التاريخ وقال التطور والتقدم الروحى والتحول العظيم الشامل للوجود فى صيرورته .

ولم يكن هيجل يقدر أن المستقبل سوف يأتى بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء وبنظرية ألكسيس كاريل فى الزمانية العضوية أو الزمن العضوى .

ولذلك فقد نظر إلى الطبيعة العضوية على أنها بغير تاريخ لأنها مجرد تكرار رتيب خالص .

والواقع أن التاريخ فى نظر هيجل شىء واحد فقط وهو ما يهدف إلى استمراره هو نفسه فى حدذاته بحيث يلحق بنهايته ويبلغ غايته من خلال تطوره . وتلك فى الواقع هى هى فلسفة هيجل بأكملها .

الفصل الثالث عشر

ظاهرية الفكـــــــر

ليس هناك أصلح من الفصل السابق كمقدمة لهذا الفصل . فنحن ندرك من خلال السطور الأخيرة فى الفصل الثانى عشر عن « المنطق والتاريخ » حقائق كثيرة وهامة تغنى عن الاعادة والتكرار وتمهد لهذا الفصل الجديد عن ظاهرية الفكر . وقد استطعنا فيما تقدم أن نتوغل فى مذهبه من أجل استكشاف أبعاد الفكر الهيجلى بطريقة تغنينا عن الحاجة والاقناع وتجعل ما سنقوله هنا أشبه ما يكون بالمسلمات .

والسؤال الأول الذى نسأله لأنفسنا هو لماذا نقول « ظاهرية الفكر » ولا نقول « ظاهرية الروح » أو « ظاهرية العقل » ؟ .

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد استخدم اسم «ظاهرية الروح» لأول مرة منذ شرع يتكلم عن هيجل فى كتابه عن الزمان الوجودى ومنذ صرنا نعى كلامه فى كتبه أو نتلقى محاضراته بالجامعة كطلاب بقسم الفلسفة منذ سنة ١٩٤٥ وفى بعض الأحيان أطلق الدكتور بدوى عليه اسم ظاهريات العقل فى كتابه عن شلينج سنة ١٩٦٥ (ص ٨٦) وتبعناه فى استخدام هذا الأسم بلا أدنى تردد حيث لم يكن هناك موجب للتدقيق فى استعمال اسم سواه . ولكن عندما عرضت المشكلة وأنا بصدد تأليف كتاب عن هيجل (صدر سنة ١٩٦٨ عن دار المعارف بالقاهرة) وجدت الأصوب أن يكون اسم «ظاهرية الفكر » هو الترجمة الخاصة بكتاب هيجل المسمى : Die Phänomenologie des Geists واستبعدت بعدها اسم ظاهرية الروح .

ويهمنا هنا أن نناقش اختيار الاسم الأنسب بهذا الكتاب لماله من ارتباط وثيق بوضع فلسفى كامل من صميم النسق الهيجلى ولما له من دلالة تاريخية وفكرية بالنسبة إلى هيجل وعصره وعلوم زمانه . ويكفى فيما أعتقد أن نشرح اسم هذا الكتاب — كتاب « ظاهرية الفكر » — لنقف على حقائق هامة وجليلة وذات أهمية بالغة .

والواقع أن مناقشة المعنى الخاص ببعض الألفاظ لدى هيجل ليس بدعاً وليس غريباً عن أى كلام متعلق بفلسفته . فكثيراً ما تعرضت هذه الألفاظ للتحليل الطويل وكثيراً ما علق عليها الكتاب والمفسرون لفلسفته . ولوحظ على ألفاظ هيجل ملاحظات عديدة ولاتزال مناقشتها مما يؤدى الى القاء أضواء على جملة آرائه ومما يعكس الكثير من كوامن هذه الفلسفة ويزيل الحجب عن أسرارها . وليس تطرقنا الى هذا الجانب مما يبدو غريباً أو جديداً بالنسبة الى الكلام عن هيجل بعامة . ولا يلبث أى باحث ممن يتناولون فلسفة هيجل بالتحليل أن يجد نفسه مسوقا الى الدخول فى مناقشات خاصة بالألفاظ التى استخدمها هذا الفيلسوف من أجل تجلية بعض الأفكار والآراء المتوقفة على وضوحها .

وترجع المشكلة فى الأصل إلى أن هيجل نفسه لم يحاول أن يشتق ألفاظاً مستحدثة تلائم المعنى المحدد الذى يقصده . واعتاد فى الغالب أن يمد يده الى أقرب لفظ شائع مستعمل قديم فيدمغه بطابع جديد تماماً ويعطيه مسحة طارئة متألقة ويفرض علينا أن نستوعبه بمعناه كاملا وافيا إذا شئنا متابعته فيما يذهب اليه من رأى . وقد تكرر ذلك فيما يتعلق بألفاظ كثيرة متداولة فى الفلسفة الهيجلية وفى كتب الشراح والمفسرين مثل لفظة « فكرة » ولفظة « الروح » ولفظه « الامتثال » ولفظه « التجربة » وغيرها . وأدهى من ذلك وأمر أن هذه الألفاظ سرعان ما انتقلت الى لغات أخرى تطوعت من قبلها

بإسباغ الغموض على غموضها بما أعطتها من مقابلات لفظية عتيقة بنفس الطريقة لمواجهتها فى مكنون معناها المتطور فى فلسفة هيجل والالتقاء مع دلالتها الفلسفية الجديدة فى زيها التقليدى القديم . وعندما حاول البعض اعطاء هذه الألفاظ كلمات جديدة صارت التعبيرات غريبة وفقدت علاقتها بسياقها الأصلى وصارت كالنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى .

واستحدث الفلاسفة المحدثون طريقة أخرى لتلافى هذه الصعوبات التى خلقها هيجل . فصاروا يشتقون لفظاً جديداً لـكل معنى طارىء مهما كان الاختلاف بينه وبين ماعداه ضئيلا للغايه . وظهرت هـذه العادة الجديدة فى التعبير عند هيدجر وعند سارتر . وصارت الفلسفة أمام مشكلة استيعاب هذه الألفاظ الحديثة من أجل استخدامها والاستفادة منها . ولـكنها بقيت غير ذات فاعلية لاقتصارها على فلسفات شخصية بحته لم تستطع بعد أن تذوب فى لغة الـكلام الفلسفى العادى أو لغة التعبيرات الشائعة السائدة فى معظم دوائر الفكر .

أما هيجل فـكان يحاول دائما أن يمضى فى نفس خط السير التقليدى مع فرض المعنى الجديد على اللفظ القديم المستهلك . وكانت براعته لا حد لها فى اصطياد الألفاظ لأنه كان يوهم الـكثيرين بأنه يقول كلاما مكررا معادا وأنه يمضى على سنة السلف الصالح فى حين يقوم بتضمين هذه الألفاظ القديمة معانى جديدة هى الأصل فى الثورة الفـكرية التى صار يمثلها فى عالم الفكر اليوم بعد أن مضى عليها أكثر من قرن ونصف من الثورة الفكرية المتصلة .

واللفظ الألمانى Geist يشير الى الجانب الثالث من جوانب الفلسفة الهيجلية فالجانب الأول هو جانب الفـكرة idee أو المنطق (أى المطلق) والجانب الثانى هو الطبيعة Natur أو فلسفة الطبيعية (أى المتخارج فى الزمان والمـكان) والجانب الثالث هو الروح Geist أو العقل (أى ما يتحقق عن طريق الفـكر والنشاط الإنسانى)

وتعنى Geist الروح . ولـكنها تعنى أيضاً العقل والذهن والدعابة والخيال والعبقرية والفكر والمزاج والماهية والشبح والنفس (بفتح الفاء) والنيات والمقاصد وروح القدس .

والتقط هيجل هذا اللفظ الفلسفى العتيق فأشار به أحياناً إلى الروح وأحياناً أخرى إلى الفـكر وأحياناً ثالثة إلى العقل . وقد يـكون قصده منها الذهن أحياناً أخرى كثيرة . ولا يمكن أن يقرأ هذا اللفظ فى فلسفة هيجل مرة واحدة وإلى الأبد فى كلامه ولا يعقل إطلاقاً أنه يشير إلى معنى موحد فى كل المناسبات. بل يفهم هذا اللفظ حسب السياق فى كل مرة بمناسبته التى يدل عليها ويشير إليها . ومن المعتاد أن يدل هذا اللفظ على الروح إذا كان يعبر عن الشمول الجماعى الإنسانى وعلى العقل بالمعنى الوظيفى العضوى وعلى الفـكر بالمعنى المنطقى الميتافيزيقى العام الذى يقرن بين الفكر والحقيقة . وقد تشعبت فـكرة « الجايست » هذه أكثر فأكثر تحت تاثير المصطلح المسيحى فى العهد الجديد[1] . وأخطر شىء هو قراءة بعض المؤلفين العرب ، ممن لا يميزون مناسبة كل لفظ فلسفى عند هيجل فيعممون استخدام لفظ واحد لـكل ضروب الـكلام فى أى سياق .

وأول ما يقصد إليه هيجل من استخدام لفظة geist هو أن يشير بطبيعة الحال إلى واحد من المعانى الثلاثة التى تتألف منها فلسفته . ولـكن هذه اللفظة تعنى أكثر ما تعنى ما ليس ذا طبيعة مادية أو ليس بمادة على نحو ما يرد على ألسنتنا عادة حين نفرق تفرقة مطلقة بين الروحى والمادى. والروحى هو عالم المعايير والمعانى والقيم والدين والثقافة والنظم الشاملة والفنون والفلسفات والقانون . والتاريخ

---

(١) فيما يتعلق بمعنى Geist انظر كتاب هايم (R. Haym) عن هيجل وعصره Hegel und seine Zeit (1927) — ص ١٠٠

قبل هذا وبعد هذا هو التسجيل المنوى التجريبي لكل هذا العالم الروحي . فلا تتصف بالتاريخية بالمعنى الصحيح إلا المجموعات البشرية التي تقوم بتأصيل العلم الخاص بصيرورتها[1] . ولا يمكن أن تصبح حقيقة الماضي في متناول اليد إلا إذا ارتفعنا إلى مستوى المطلق أي مستوى الروح . وذلك لسبب بسيط وهو أن حقيقة الماضي تغيب عنا إذا اعتقدنا في أنفسنا المحدودية والحتمية[2] .

ولا يغيبن عن بالنا هنا أن مذهب هيجل هو في الواقع فلسفة تاريخ . فهو يأخذ بالنهاية دائماً ويحرص على البقاء في مستوى ما تحقق بالفعل[3] . ثم إنه يسجل التقدم الزاحف عن طريق ما يتوالى ويستجد كلما تتبع الراوي (المؤرخ) الصيرورة المؤلفة من أكبر عدد من الشخصيات بعيداً عن الأحداث نفسها[4] . فالتاريخ كما قلنا من قبل هو التاريخ الإنساني .

وفي العادة كانت فلسفات التاريخ في الغرب بعامة تنبع من المسيحية ذاتها وكان معنى التاريخ مأخوذا من عقيدتها . وتلك ملحوظة تسري بالذات على الفكر الهيجلي لأنه كان أشد ارتباطاً بالدين المسيحي من سواه من المفكرين والفلاسفة . ومن أيسر الأشياء أن نكتشف أصولا عديدة لفلسفته في الدين المسيحي . وسواء كان هيجل في النهاية مؤمناً أو مجرد فيلسوف بارع فقد استطاع أن يستفيد من نتائج الدين بضمها إلى فلسفته كما استطاع أن يضمن الارتباط بالتاريخ وتأصيل منحناه الروحي المستحدث . وكان هيجل في الغالب يقرن كل شيء بالله لإعطاء فلسفته طابع الفلسفة المثلى الرسمية ولاسباغ روح التمسك بالدين على كل جوانب فكره ولتعزيز آرائه وتقويتها ضد كل الاتجاهات

1— **Aron (Raymond) : Introduction à La Philosophie de l'histoire p. 44.**
2— **Ibid p. 102.**
3— **Ibid. pp. 285—286**
4— **Ibid. p. 288.**

التوكيدية وفلسفات التنوير والنزعات الطبيعية والمادية التي أراد أن يقف بمنأى عنها ويحفظ مكانته مستقلة إزاءها ويكون في الوقت نفسه موضع حظوة وتقدير من أصحاب الشأن . ولذلك فمن السهل أن نكتشف مكانة التاريخ بالنسبة إلى تفكيره الفلسفي إذا عرفنا أنه كان يرى في سير التاريخ تعبيراً عن المجهود الذي يشد الله به اللاوجود إليه بعد أن منحه الوجود وهو يخلق العالم[1] .

وكما أن فلسفته قد نبتت كمذهب في التاريخ من داخل الدين فقد أسس الفن والدين والفلسفة جميعاً بدورها على الحضارة القومية الألمانية وعلى العقل الفردي . ومن خلال سير التاريخ وارتقائه ينمو ذلك المزيج المستحدث من الأفكار القومية ومن التطلعات والآمال التي على الرغم من ارتباطها بالفردية وبالحياة القومية تؤدي إلى وجود تنظيم اجتماعي وجمالي وديني يكون بمثابة النمط الإنساني في كليته وفي تمامه .

ولهذا السبب يشرع هيجل في دراسة الظاهرية عقب دراسته لعلم الإنسان. فالظاهرية تدرس مرحلة متقدمة من مراحل الروح يسميها هيجل مرحلة « الوعي »[2] . وتتميز هذه المرحلة الجديدة بطابع عام يتمثل في واقعة الانتباه إلى وجود الشيء الخارجي بالنسبة إلى الوعي . وهذا الانتباه الواعي الجديد هو موضوع دراسة الظاهريات .

وقد حدد هيجل ثلاثة أوجه للروح الذاتية في مطلع كلامه في الجزء الخاص بالروح في نسقه الفلسفي :

أولا : الروح الذاتية في ذاتها أو المباشرة وهي الروح بالمعنى المقصود

1— Niel (Henri) . de la médiation dans la philosophie de Hegel. p. 146.

2— Stace (W.T.) : The philosophy of Hegel. p. 338.

من الروح الطبيعية أى النفس البشرية فى الإنسان وتلك من اختصاص علم الإنسان .

ثانياً . الروح الذاتية لذاتها أو غير المباشرة . وتلك عبارة عن التأمل الذاتى بالنسبة إلى النفس وإلى شىء آخر عداها : ونلاحظ الفارق بين تعبيرى هيجل (فى ذاته) و (لذاته) كما أشرنا من قبل فى فصول سابقة لأن الأول هو وجود الأشياء والموضوعات كالشجرة والجبل . أما الآخر أى الوجود لذاته فهو الجانب المدرك من الشىء أو الشىء كمدرك حسى(١) . فالشىء لذاته هو ما يكون موضوعا للمعرفة والإدراك . وهنا فى هذا الباب تكون الروح هى الروح فى علاقتها لتخصيصها أى الوعى . وذلك هو موضوع «ظاهرية الفكر» ولعل مجرد ذكر ما يتعلق به موضوع الدراسة ومادتها هنا كفيل بإظهار حقيقة اسم الكتاب وسبب ترجيح ترجمته على هذا النحو . فالروح لذاتها هى ما يصبح مادة معرفية وموضوعا للادراك أى ما يتعلق بمعطيات الإدراك الحسى . وأهم ما نشير إليه هنا بصورة عابرة أن الظاهرية موضوع الكتاب هى العلم المختص بذهنية الإنسان « Einsicht » وذكائه وتمييزه فى مقابل الإيمان الدينى . وهذا يحتم أن تكون الظاهرية هنا « ظاهرية الفكر » وقد تعرف هذا الفكر فى الشىء على وجه من أوجه نشاطه الحيوى(٢) .

ثالثاً : الروح متعينة فى ذاتها كموضوع خاص بذاتها وذلك هو موضوع علم النفس .

ويتلخص ذلك كله على حد تعبير هيجل فى أن الروح كروح هى المجال الذى يستيقظ فيه الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقفه) Sich Setzen كعقل .

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٥٦ .

(٢) انظر الجزء الثانى من الترجمة الفرنسية بقلم هيبوليت لكتاب ظاهرية الفكر ص٣٠٥ .

ويستيقظ هذا العقل مباشرة كعقل يعرف ذاته ويتحرر بنشاطه الحيوى بعد ذلك من أجل الموضوعية أى من أجل الوعى بفكرته[1] .

ولا شىء يعبر عن اسم « ظاهرية الفكر » مثل قول هيجل « الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقفه) كعقل » . والواقع أنه يكفينا أن نعرض موضوع الظاهريات بحذافيره لندرك أبعاد الموقف ودلالاته فيما يتعلق باسم الكتاب وبجوهر الفلسفة الهيجلية برمتها .

ونلاحظ وفقاً للتقسيم السابق أن علم الإنسان يتولى دراسة الإنسان من حيث هو نفس بشرية . ولا تزال النفس البشرية فى هذه المرحلة أشبه ماتكون بالقدرات الروحية أو للونادات . لا تزال مونادية فى فرديتها من حيث احتوائها على عالمها الخاص بها كاملا بكل إحساساته وانطباعاته ومشاعره على نحو ذاتى خالص . ولا يطرأ هنا أى عامل خارجى أو أية إشارة خارجية . فلا يوجد هنا أى شىء مما ينتمى إلى العالم الخارجى ولا وجود لأى شىء من الخارج بالنسبة إلى النفس .

وتعقب هذه المرحلة مرحلة أخرى تتميز بالوعى بشىء خارجى . ولذلك تتوزع الذاتية الخالصة السابقة بين ذات وموضوع . ووعى الذات بالموضوع هو موضوع دراسة الظاهرية . وأهم ما تتميز به مرحلة الوعى هو تحقق العقل أثناءها من خارجية المضمون الذهنى وانتباه واضح إلى انتماء هذا المضمون الذهنى إلى عالم الأشياء الخارجى . فذلك هو معنى الوعى . وتطرأ التغيرات على الأشياء نفسها لا على الوعى .

وبطبيعة الحال لا يراد من إثبات المرحلة الأولى من هذه المراحل الخاصة بالروح الذاتية سوى تمييز الروح كذات عاقلة من الطبيعة . وتتوالى بعد ذلك مراحل الروح الذاتية فى صورة وعى أى فى صورة ذهن متمتع بالقدرة على

1— Hegal : Enzyklopädie * . 387

التفكير ثم فى صورة روح متعينة فى ذاتها كموضوع خاص بها هى نفسها .
ولا شك فى أن أحوال التجربة ممثلة فى مجرد الإحساس الذاتى أولا ثم فى صور الوعى ثانياً وبعد ذلك تنتهى كلها فى وظائف العقــل إلى الروح الذاتية . فالروح الذاتية تضم كل الأحوال الخاصة بها التى سبق سردها ولابد من الاقتصار على تعريف هذه الأحوال وتسميتها فى حدود الذات وألفاظها . أعنى أنه لا يصح هنا إطلاق أى معان من الخارج أو أية صفات موضوعية خاصة بالأشياء الخارجية المادية على هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية .

ولتوضيح هذا بعبارة أخرى نشير إلى أنه لا يجوز إطلاق أى مسميات خاصة بالأشياء أو بالموضوعات الطبيعية على أية حالة من أحوال الروح الذاتية وهى الوعى الذى يختص بدراسته علم الظاهرية أو فلسفة الظاهرية .[1] ومهما كانت الاختلافات أو التغيرات التى تطرأ على المضمون الذهنى أو الأشياء فهذا كله لا يتحقق إلا صوريا لأن هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية — ومنها الوعى المعرفى غير المباشر — ليست صوراً لمضموناتها على نحو نهائى كامل . ولا بد من الاقتصار على التعبير عنها كأحوال فقط خاصة بهذه الروح الذاتية. ولا ينبغى أن نطلق عليها أية تعبيرات إلا مما يطلق عادة على الذات نفسها . وبالرغم مما يحدث بين هذه الأحوال والعالم الخارجى والأشياء المادية من تماس واحتكاك وبالرغم مما يظهر فى داخل الوعى من هذا العالم الخارجى عن طريق كل من الفهم والعقل فلا ينبغى إطلاقا أن تفهم التغييرات التى تطرأ على الأحوال مع تغير المضامين والأشياء على أنها جزء من عالم الطبيعة الخارجية[2] .

---

(١) يلاحظ أن هيجل سمى باب الوعى فى الروح الذاتية باسم علم الوعى أو علم الظاهرية فى معظم كتبه واكتفى فى كتاب واحد من كتبه هو « موسوعة العلوم الفلسفية » بإطلاق اسم فلسفة الظاهرية على هذه الحالة الثانية من أحوال الروح الذاتية وأعنى بها جانب المعرفة غير المباشرة باعتبار الشىء الخارجى كمدرك حسى .

2— Mure (G.R.G.) : A Study of Hegel's Logic p. 2.

ونسوق بهذه المناسبة ملاحظتان أولاهما أن الطبيعة بالمعنى الخارجي المنفصل لا تشرع في الظهور في الروح الذاتية إلا ابتداء من العقل النظرى فى علم النفس أى خلال للرحلة الثالثة من مراحل الروح الذاتية . وأخراهما أن كل هذه التطورات أقرب إلى الحقيقة المنطقية منها إلى الواقعة التاريخية . فليست هناك درجات تاريخية خاصة بتوقيت تلك المراحل فى انتقالها من حالة إلى أخرى ولكنها كلها مجرد تطور منطقى لجوانب الذات[1] . وإذا كنا نبنى وجود الوعى أو الإدراك غير المباشر على وجود النفس سلفا أو نجعل من وجود الوعى تالياً لوجود الحضارة والذات الفردية فذلك لا يعنى أن المراحل تاريخية ولا يلغى بحال أنها منطقية. ولكن التقدم الحضارى والتاريخى بجملته ضرورى من أجل صقل بعض مظاهر الوعى الإنسانى ومن أجل تهيئة هذا الوعى من خلال التجربة للتفرس غير المباشر فى المدركات الحسية ولاحتوائه أيضاً على كل من الفهم والعقل .

ولا شك فى أن هيجل أصر على النظر إلى الوعى بوصفه علاقة متعينة بين « الأنا » والشىء ويمكن القول بأن الشىء يتغير ويتنوع ابتداء من الشىء حسب التنوع والتغير الذى يطرأ على الشىء نفسه مضمون الوعى . ومن ناحية أخرى يتعين الشىء نفسه أساساً فى الوقت ذاته وفقاً لعلاقته بالوعى . ويترتب التغير الذى يطرأ على الشىء على تكوين الوعى فى تقدمه شيئاً فشيئا . على أن هذه المبادلة تقع فى النطاق المظهرى الخاص بالوعى دون دخول فى أية تفصيلات فيما يتعلق بالوعى نفسه أو بعلاقته بنفسه .

ولذلك يظل تحديد الوعى مرتبطاً بتحديد الشىء الخارجى الذى يصبح موضوعا أو مضمونا بداخله ولكن دون أى اعتبار خارجى أو تجريبى خاص بالشىء موضوع الوعى .

1— Ibid. p. 3.

وهذه نقطة دقيقة تحتاج إلى بعض التأكيد . فالتغيرات التى تطرأ على الوعى يترتب حدوثها على تنوعات الأشياء موضوع الوعى . ولكن هذا لا يعنى إطلاقا أن الاهتمام بالشيء موضوع الوعى هو من وجهة النظر الهيجلية اهتمام امبيريقى تجريبى يتعلق بالشيء من حيث هو فى الخارج . فالوعى هنا لا يمت بصلة إطلاقا إلى حقيقة الشيء فى الوضع الحقيقى الذى يخصه فى الخارج . ولكن هذا لا يمنع أن الوعى ذاته يتحدد بناء على نوعية الشيء الخارجى كموضوع أو كمضمون (Inhalt—Gehalt) فى داخل الوعى . ولا تعدو التعيينات التى تتحدد بناء على الشيء الخارجى موضوع الوعى أن تكون سوى لحظات أو أوجه خاصة بالوعى ذاته . ولهذا لا يلبث هذا الوعى أن ينقسم إلى ما يلى :

أولا — الوعى بشكل عام (الوعى الحسي — الإدراك — الفهم) .

ثانيا — الوعى الذاتى (الرغبة — الوعى الذاتى القادر على التعرف — الوعى الذاتى العام) .

ثالثا العقل[1] Vernunft (الاتحاد الأسمى بين الوعى والوعى الذاتى أى بين معرفة الشيء ومعرفة الذات) .

ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتصور « الجايست » هنا سوى الفكر . فالروح الإنسانية ذاتها عاقلة Verstand وهى نفسها العقل للوجود أو الطبيعى[2] .

وحتى لو افترضنا أن الفكر هنا وضع ينتمى إلى الوعى أو أن « ظاهرية الفكر » عرض ودراسة لكل أوجه الوعى فلا يمكن أن يكون هذا مبرراً لاعطاء الظاهريات اسم «ظاهرية الروح » لأن هذا يفسد تصور الكتاب ويجعل موضوعه غامضا ولا ينم عنوانه على شيء فيه . ثم أن الوعى ها هنا فى دراسته

1— Hegel : Philosophische Propädeutik — Zweite lehrgang — Phänomenologie des Geistes und Logik—Vorwort *. 9.

2— Stace : Hegel P. 117.

بهذا الكتاب وفى جملة أوجهه وعى عقلانى إن صح هذا التعبير . ولو بقيت الروح روحا فى « ظاهرية الفكر » ما أمكن على الإطلاق أن تعى نفسها لأن الوعى الخاص بالفكر كفكر لا يتأتى إطلاقا للروح وإنما هو مقصور على الفكر . فالفكر وحده يعى نفسه كفكر . والذات إذا نظرنا إليها بتعيين أدق كانت هى الفكر . وعندما نتأمل ملامح فلسفة هيجل من هذه الناحية نلاحظ فى التو تخصيصا مفكراً بمعنى أن نظريته عن «هذا» و«لى» Dieses und Meinen فى إمكانها أن تبلغ الفكر من حيث هو تعميم . بل نلمس هنا بعض الوقائع التى تربط الفكر بالوجود الجزئى ذاته . فيوجد مثلا « هذا » بمثابة ماهية عامة ولا يعد « نفيها » مجرد « نفى » حسى ماحل بل « نفيا » غنيا حافلا خاصاً بالفكر . « فالجايست » هنا حقيقى (١) .

وبعبارة موجزة لا يكف الوعى هنا عن النزوع نحو الفكر الذى هو نفسه الوعى .

وفى التلخيص الذى أوردناه من كتاب المدخل التمهيدى الفلسفى أو البروبيد يتبيك فى الفقرة قبل السابقة رفعنا « السيادة والعبودية » فى « ثانيا » ووضعنا محلها « الوعى الذاتى القادر على التعرف » كما وردت فى « موسوعة العلوم الفلسفية» . والواقع أن التصور Begriff يستقر فى مقولة السيد والعبد . وهذه المقولة فى نظر هيجل هى الطابع المميز لكل فكر فى بدايته (٢) . وإذا نظرنا إلى النص بعد تعديله من وجهة نظر « الموسوعة » أى باعتبار الوعى الذاتى القادر على التعرف كان تعرف الروح على سواها بمثابة شىء «ما هوى»

1— Wahl (Jean) : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. pp. 138—139.

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد أطلق اسم « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » . على هذا الكتاب ويتضح من كل ما سبق أن الكتاب يتعلق بموضوع الوعى فى فلسفة هيجل . والأولى بنا أن نسميه « شقاء الوعى» .

(٢) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٣٠ .

لأننا نعثر على هذه العملية نفسها — عملية التعرف — في كل الخطوات . وهي عملية تتألف في نظر « الظاهرية » من الوحدة في الازدواج وينشأ فيها تعرف كل من الطرفين على نفسه من تعرف الآخر عليه[1] .

وفضلا عن ذلك يمكن أن نلاحظ بطريقة عابرة أن العقل نفي وفكرة النفي هي ملكة الرفع على نحو ما ظهرت في مؤخر كتاب ظاهرية الفكر . واستطاع إهرنبرج Ehrenberg أن يرى في كتاب ظاهرية الفكر بكامله مظهرا من مظاهر كلية العلاقة المتأصلة في الوعي على نحو ما جاء بكتابه « مناظرة » (١٩٢٤) Disputation[2] . ولكن من ناحية أخرى قد نلاحظ أيضاً أن كتاب الظاهرية تقرير لتتابع الظواهر . ولذلك يحرص هيجل على أن يضع فيه تعارضاً ظاهرا بين الفكر والوجود . وتميزت قاعدة تتابع الفلسفات في هذا الكتاب بطابع عام بحيث كان المنطق على جميع صفحاته كامنا في حالة تخمر إلى جانب فلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة . ولذلك لم تلبث كل مرحلة من مراحل الوعي أن تغيبت وعادت وظلت باقية على الرغم من ذلك في المرحلة التالية التي تولدت عنها .[3] ولهذا قال جان فال مرات عديدة عن هيجل إنه أراد في كتاب « ظاهرية الفكر » أن يقيم الظاهرية وهو يفكر في النومينالية[4] .

وما دمنا نشير إلى ما قاله جان فال حول فلسفة هيجل فمن الأفضل أن نوضح وجهة نظره بأكملها بهذا الصدد فهو يعرض وجهة نظر هيجل ابتداء من وصف الوعي الشقي التعيس الذي يعمد فيه هيجل إلى توضيح كيف لا يستطيع هذا الوعي التعيس أن يرى « الكلية » إلا كمظهر للثبات Unwandelbarkeit

---

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ١٤٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٧ .

(٤) نفس المرجع ص ٩٣ .

الذى يسعى بكل قواه لبلوغه كمعاناة روحية تنزع نحو الموضوعية . وكانت تتخلل آراء هيجل وأفكاره تتخللها نقطتان أساسيتان هما : فكرة التوسط وفكرة السلب. وتعاونت هاتان الفكرتان على الوصول إلى قلب مشاغلنا على أساس مواجهة الأشياء مواجهة تعيننا على الانتقال من التاريخ إلى المنطق أو إلى الميتافيزيقا .

وقد احتل التاريخ أهمية كبيرة فى نظر هيجل فى بعض الأوقات بحيث أمكن هذا التاريخ أن يتجاوز ذاته ، أى أن يبلغ وحدته التى تقع وراءه ويعود من اتساع الزمان وانفساحه إلى الحاضر الأبدى، بل وأشار هايم أيضاً فى كتابه عن هيجل وعصره إلى أن التاريخ عند هيجل كان ينقطع فجأة فقط كلما عرض لموضوع المسيحية . وهذا الموقف من جانب هيجل كان يعنى أن التمزق والانقسام التاريخى هو وحده فرصة ظهور القداسات الدينية .

ويعنى التوسط عند هيجل ضرورة عدم إدراك الحسى فى جانب والتصورى فى جانب . فالتصور يتضمن الحسى بداخله وينطوى عليه . وبنفس الطريقة أراد هيجل أن يحول دون بقاء الثبات فى المسيحية فى صورة ثبات كامل مطلق بلا أدنى تغير .

ويعمد هيجل شيئاً فشيئاً إلى إلغاء كل الثنائيات المترسبة عن الدين وعن التوكيدية وعن الفلسفات القديمة . والواقع أن هذه الحركة من جانبه أدت إلى تغيير جوهرى فى كل الفلسفات التى جاءت بعده على حد تعبير كرونر فى كتابه المشهور من كانط إلى هيجل (توبينجن ١٩٢١—١٩٢٤) . والفكر الذى لا نظير له هو الذى ينقسم على نفسه من أجل الاتحاد بنفسه من جديد بطريقة أكثر غنى وثراء . ومن هنا ندرك وحدة الوجود لذاته Für sich Sein ممثلا فى الفكر والتصور — والوجود أمام الغير . وهنا أيضاً أراد هيجل بنفس الطريقة إزالة كل انفصال بين المنطق والدين عن طريق التوسط .

وكأنما عارض هيجل فلسفات الحكم بفلسفات الاستدلال العقلي[1] . أو بعبارة أخرى شرع هيجل في كتابه عن ظاهرية الفكر في دراسة كل أوجه الوعي المختلفة . ففي كل وجه من هذه الأوجه يتمثل النزاع . وكأنما يتمثل الوعي التعيس في كل وجه من هذه الأوجه . ولا يظهر العقل إلا من وسط تناقضات النزعات الشكية ومن لاعقلية الوعي التعيس.

والفلسفة في نظر هيجل تستخلص نتائج للقدمات التي وضعها الدين. فهي تدعم كل مضامين الدين وتوائم نيا بينها ، بل وأرفع مهام الفلسفة هي مهمة تفسير الدين وتحليله .

ويكفي أن نتخذ هذا الموقف ونقر بهذه الحقيقة لكي نفهم أن الدين ليس مجرد وحي من عالم خارجي ناء وليس شيئاً غريباً عن هذا العالم . فالدين هو نفس الصدق أو الحقيقة الكاملة الخاصة بالعقل الكامن في تضاعيف الفن والعامل على تشييد الدولة بكل مالها من حقوق وما عليها من واجبات . وفي ظني أن هذا هو معنى أن هيجل يفكر نوميناليا على نحو ما قال جان فال وهو أيضاً ما يرجح اسم « ظاهرية الفكر » لكتاب هيجل عن الظاهريات حسب رأينا بصورة نهائية .

ويقول والاس بعبارة واضحة موجزة : « موضوع وحدة التاريخ — بالمعنى العميق الخاص بوحدة التاريخ وباتساع آماد التاريخ — هو موضوع الفلسفة الهيجلية[2] » . وتحرص هذه الفلسفة على متابعة العملية التي ينهض بها العقل حتى يشمل كل شيء ويقوم بذاته ويصبح الحقيقة الأبدية. ويورد والاس قول هيجل في مؤخرة كتابه عن « ظاهرية الفكر » بأن عملية تحقق العقل

1— Wahl : Le malheur de la conscience dans laphilosophie de Hegel, p. 92.,

2— Wallace (W.) : Hegel's Philosophy of Mind, p. 35.

ذاتياً عرض لحركة العقول فى تواليها وهى تمضى متباطئة متأنية كأنها دهليز من التصاوير التى توفر لكل منها نماء وثراء عقلى كامل . ولم تتباطأ خطوتها إلا ريثما تنفذ النفس إلى هذه التصاوير وتلتهم ثروتها الخاصة بجوهرها . وكمال هذه العملية — عملية تحقق العقل ذاتياً — هو بلوغه واستيفاؤه درجة المعرفة الكاملة لذاته . وفى تلك اللحظة يدخل العقل فى ظلام الوعى الذاتى ويغرق بين أطرافه . ولكن يبقى وجوده محفوظاً وهو مغلف بالظلام فيظل فى أمان محملا على الفكرة ويستحيل إلى إطار جديد للوجود أى إلى عالم جديد أو إلى مرحلة جديدة خاصة بالعقل .

وعلى العقل وقد بلغ هذه المرحلة الجديدة أن يبدأ مرة أخرى من نقطة الصفر وأن يواظب على تثقيف نفسه من أجل النضوج اعتماداً على ينابيعه ومصادره الخاصة به كما لو لم يستفد شيئاً من تجارب العقول السابقة وكما لو لم يتعلم شيئاً منها . ولكن لا يعنى ذلك قصور العقل بل معناه أنه يبدأ مرحلة جديدة وهو قائم على مرتبة عالية وفوق درجة أسمى من كل ماتقدمها وفى صورة أرفع بكثير مما سبق من مراحله من حيث الجوهر ذاته . فهذا الأفق الذهنى والروحى القائم بالفعل فى المرحلة الجديدة يمثل تتابعا زمنيا أو دورية مراقبة زمنية متلاحقة بحيث يعفى كل عقل سواه من الملاحظة ويتسلم كل عقل مقاليد الحكم فى مملكة العالم ممن سبقه . ولا هدف من وراء هذا التتابع سوى كشف الأعماق التى هى نفسها الفهم والإحاطة الكاملة الخاصة بالعقل ، ولا يعنى هذا سلبية « الأنا» وانزواءها بل يعنى أن الأوان قد حان لكى تتعرف على أبعادها وأعماقها كنفس بشرية . وتستلزم معرفة العقل لنفسه كعقل كما يستلزم اليقين الذاتى المطلق أن تستبطن العقول نفسها على نحو ما هى عليه بالفعل وعلى نحو ما تستكمل تنظيم آفاقها ومجرد استمرارها والحفاظ عليها وبقائها هو التاريخ . أما من حيث تنظيمها المفهوم الخاضع للاحاطة فتسمى بعلم الظاهرية العقلى .

والتاريخ وعلم الظاهرية العقلى ينشآن معا أو يؤسسان معا تجميع العقل المطلق والأوضاع الفعلية القائمة والصدق واليقين الذى يخصه .

ويتضح من هذا أن وظيفة الظاهرية هى الفهم والإحاطة لا الشرح والتفسير ومهمتها هى التجميع فى وحدة ذهنية لا التحليل إلى سلسلة من العناصر . ودلالة ذلك أنها تستجمع قوى النفس والعقل والصدق والأخلاق جميعها حتى لا يقوم عنصر منها قياماً مستقلا بذاته فى صورة امتياز مجرد مستقل . والواقع أن الفكر كفكر هو الذى يمكن أن يضم هذه العناصر جميعاً بلا أدنى تمييز أو تفرد فيما بينهما .

وقد أثار والاس مشكلة الروح والعقل كترجمة للظاهرية واكتفى بأن يجيب على ذلك بقوله أن العقل ليس فى الواقع أميز ما يمكن أن نترجم به « الجايست » هنا من التعبيرات . ولكن الروح أيضاً لا تعدم العيوب ولم تخلص من الانتقادات . وقد يقال إن هيجل لم يكن موفقاً فى إطلاق هذا اللفظ على كل هذه المجالات .

ولكن مهما يكن الأمر فلفظة الروح غير موفقة لأنها تحمل إيحاءات دينية وتعطى انطباعات لا مبرر لها ولعلها تسىء إلى أذن السامع وتسىء إلى فكرة الكتاب الرئيسية(١) .

ولم يستطيع والاس أن يؤيد الترجمة بلفظة « العقل » ببرهان واحد أو بمعنى فكرى واحد واضطر إلى أن يتقبلها بعد أن أسبغ عليها مسحة شعرية تجعلها أرفع قيمة فى الإنسان(٢) .

أما فى اللغة العربية فالقوة المفكرة فى الإنسان من شأنها أن تركب الصور

1— Ibid, p. 37.
2— Ibid. p. 39.

المحسوسة بعضها مع بعض وأن تركب المعانى على الصور وأن تركب ما شاءت من التركيبات التى ليست فى الواقع المشاهد بالضرورة . وذلك هو المعنى الأمثل فى التعبير عن لفظة « الجايست » هنا بكل ما شاءت من الإبهام أو التحديد .

وأقوى من هذه القوة العاملة التى هى أليق ما تكون « بالعقل » لأنها القوة النظرية وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون أحوالا مرة ووجودا مرة أخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة . وهذا كلام أبى حامد الغزالى وتصنيفه فى تهافت الفلاسفة عند تعرضه لموضوع النفس وقواها .

وهكذا يمكن أن يلبى الفكر (القوة المفكرة) كل احتياجات الأخلاق والمجتمع والمنطق والتاريخ والدين والعلم بوصفه العنصر الوحيد المشترك بينها جميعاً . وإذا طرأ على بالنا كما أكدنا من قبل على لسان جان ڤال أن هيجل يود بوقفه فى ظاهرية الفكر أن يقيم فلسفات الاستدلال العقلى ويؤسسها ويقوم عودها ليعارض بها الفلسفات السابقة التى تعتمد على الحكم . فالواقع أن الفكر فى اللغة العربية هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول على حد تعبير على ابن الجرجانى فى تعريفاته . ومن هنا كان الفكر فى اللغة العربية أنسب لمقابلة كل حاجات التركيز فى قلب تعبير « الجايست » الألمانى واستيفاء مطلبه الخاص فى ظاهرية الفكر .

ولذلك كله رأينا الأفضل والأسلم أن نتحدث عن « ظاهرية الفكر » عند هيجل[1] .

---

(١) أنظر أيضا الفصل ١٩ من هذا الكتاب .

الفصل الرابع عشر

دلالات الظاهرية

تعرض كتاب «ظاهرية الفكر» لتفسيرات عديدة ، وغالباً ما حظى هذا الكتاب بعدد من التفسيرات المتنوعة التى تبلغ أحياناً درجة التناقض . ولم يكن من بين كتب هيجل ماحظى بمثل ما حظى به هذا الكتاب من تفسير وتحليل . ولذلك لا يكاد يقرب القارىء هذا الكتاب حتى يفاجأ بأن ما يستخلصه من قراءاته لا يكاد يتفق معه فيه واحد من الشراح .

ويهمنى هنا أن أبدأ فأعرض مضمون كتاب «ظاهرية الفكر» ومحتوياته من أجل التمهيد للدخول فى مناقشة معظم الآراء التى قيلت حوله .

ويمكننا أن نتابع ما جاء ذكره بهذا الكتاب على ضوء حقيقة هامة وهى أن هيجل أراد هنا أن يعارض الرومانتيكية على تأثره بها وأن يتهمها بأنها تجهل لحظة الفكر والتأمل . وهذا من شأنه أن يجعلها أضعف من أن تعلم الإنسان أو أن تحيطه علماً بكل ما يجرى بالفعل فضلا عن أنها تجعل الفكر يقصر دون بلوغ المطلق ولا يحقق شيئاً مما يخيل إليه أول الأمر أنه يوشك أن يدركه ويصل إلى غايته من ورائه . أو بعبارة مختصرة يقول هيجل عن الرومانتيكية إنها تنبنى على الوجد الصوفى ولا تقوم كالفكر الحقيقى على التصور .

وتأكد هيجل بعد ذلك من أن اكتشافه للطريق غير المباشر أى لطريق التوسط هو ما سيسمح بتجاوز التعارض بين العقلانية والرومانتيكية وبالتوفيق بين العاطفة والفكرة وبين الجوانى والبرانى وبين الذاتى والموضوعى .

وأشار هيجل إلى أن « ظاهرية الفكر » هى الجزء الأول من نسق المعرفة . وأشار أيضاً إلى أنه نظر إلى الفكر فى هذا الكتاب فى أبسط صوره وفى أدنى مظاهره . وانطلق هيجل فى ذلك الكتاب على حد قوله من الوعى المباشر حتى يقوم بتطوير حركته الجدلية إلى حيث تبدأ المعرفة الفلسفية ذات الضرورة التى تكشف عنها وتؤكدها تلك الحركة الجدلية فى حد ذاتها .

وينبغى أن ندرك أن نقد الحكم عند كانط ظل غريباً على أية معرفة ممعنة فى التدبر والتفكير . وبقيت هذه الفكرة غريبة فى الواقع إلى أن جاء هيجل فى كتاب ظاهرية الفكر فأدمج المعرفة المفكرة فى المعرفة الموضوعية . وأثبت أن المعرفة إذا تعلقت بالشىء الخارجى ارتدت إلى نفسها . ولهذا لا يلبث المذهب الهيجلى أن يشمل العقل النظرى إلى جانب كل العلاقات التى يمكن أن تقوم بين الوعى والواقع الحقيقى . ولا شك أن النظر فى جوانب الفكر العينى كموضوع أدى إلى امتلاء كتاب « ظاهرية الفكر » بأغنى وأرفع الأشكال الفلسفية .

ولابد أن نؤكد منذ البداية هذا الموقف التأملى الفكرى . فالواقع أن هيجل قد تحاشى أى تحليل تصورى وأية شبهة استدلال قبلى . وفى نظره أن الإنسان المزود بالحس والفهم السليمين يعرف الحقيقة الخارجية التى تنشىء الملاء العينى لفرديته بطريقة عاقلة Verstandig . واعتادت فلسفة الفطرة السليمة ذات النزعة الطبيعية أن تعرف الشىء الحقيقى على أنه الشىء المكافىء للشىء القائم على مرمى السمع والبصر خارج الوعى البشرى . فتكون المعرفة حقيقية إذا كانت ثمة هوية بين معرفة الشخص المعين والشىء القائم بخارج وعيه .

ولم يكن لهيجل بعد اكتشافه طريق التوسط أن يقبل هذا التفسير . فهذا التفسير يعنى إحالة الشىء إلى موضوع للإدراك الذاتى فى حين أنه وجد وظهر

فى ذاته أول الأمر . ولو تأملنا كل الأنساق الفلسفية وكل المواقف العملية لوجدنا فى صميمها تأكيداً ضمنياً بأن الحقيق هو استكشاف الفكر لذاته استكشافاً متقدماً خطوة بعد خطوة . ومعنى هذا فى نظر هيجل أن انعكاس الوعى على ذاته هو تركيب مؤلف من الحرية والضرورة . فالرجوع إلى المضمون الأول الخاص بالوعى بطريقة مظهرية معناه فى رأى هيجل أن الذات تحرص على أن تعبر عن نفسها بهذه البداية أو من خلال هذه البداية ، ولا تلبث الذات أن تتحقق أثناء حركة العودة إلى نفسها من أن هذه الحركة تستمد كل تماسكها وتوافقها وتآلفها من الإثبات أو التعبير المؤكد لحقيقتها الذى تبدو معلقة به أو متوقفة عليه . وإذا شاءت الذات أن تحتفظ بالقيمة الموضوعية الخاصة بنقطة البدء التى اتخذتها لنفسها كان عليها أن تؤكد ذاتها بوصفها إثباتاً لهذا المضمون الأول للوعى . وتتأدى نفس هذه الحركة بصدد هذا التحول نحو الموضوعية حتى تتعرف الذات على حقيقة هامة وهى أنها لا تستطيع أن تعتمد أو ترتكن على أية حقيقة موضوعية كمعطى مباشر (Realitat) وإنما تستطيع أن تعتمد على ذاتها وحسب .

وانساق هيجل بذلك إلى تسجيل موقفه كاملا من عصره الذى عاش فيه . أو بعبارة أخرى أدت فكرة انعكاس الفكر على ذاته إلى اندفاع هيجل نحو نقد الزمن الذى عاش فيه . ولا يلبث القارىء أن يجد نفسه على صفحات هذا الكتاب أمام حشد هائل من الأحداث التاريخية ومن المذاهب المعروضة . فالكتاب مهتم أساساً بتحليل كل الظواهر المحيطة به وكل أشكال الحركة والوجود من حوله لكى يرفع القناع عن الحقيقة الكامنة وراء كل مظهر من مظاهر الحياة . وكأن هيجل يريد فى النهاية إيجاد نوع من التآلف بين الإنسان ومصيره أو كأنه يعمد إلى التوفيق بين رجل العصر وأحداث الزمن .

وبدا اليقين الحسى دائماً لأول وهلة كأنه أعلى وأرفع أنواع اليقين لأنه

أكثر الأشياء غنى وعينية . ولكن هذا غير صحيح فى حقيقة الأمر والواقع لأن اليقين الحسى هو أكثر ضروب المعرفة تجريداً وجدباً . ولا يؤدى الحدس الحسى فى « هنا » و« الآن » (Hic et Nunc) إلا إلى بلوغ شىء واحد وهو الحقيقة فى فترة بزوغها الأول وهى على وشك الظهور الزمانى المكانى ، وبمجرد تفتح اليقين الحسى وتأكده يفقد كل حقيقته بحكم ارتباطه بمصير غير محدد للالتقاء بموضوعه . والواقع أن الوعى لا يملك الإحاطة بالشىء الذى يلحق به ويصل إليه إلا لأنه يقوم بنفسه ببناء هذا الشىء وإقامته فى نشاط حيوى .

ولا شك فى أن الشىء موضوع الوعى الحسى يدخل إلى الحقيقة عن طريق الحدس الحسى . . ومن الضرورى النظر إلى الشىء وفقاً لعلاقته بالوعى أى أن يتحدد وفقاً لعلاقته بالوعى بحكم وجود هذا الشىء وجوداً خارجياً بالنسبة إلى الوعى ودون أن يتحقق له فى نفس الوقت كيانه كشىء خارجى فى ذاته أو كشىء خارجى إزاء نفسه . ولا يغيب عن بالنا هنا أن الموجود الحسى يصبح — كشىء — شيئاً آخر . فالفكر فى شىء فى ذاته (أى فى الشىء فى حد ذاته) يستتبع وجود خصائص كثيرة لهذا الشىء . أما بحكم فردية هذا الشىء فإنه يصير ذا صفات عديدة منوعة كمدرك مباشر . وبالتالى يتسع نطاق هذا « الفردى الكثير » المحسوس ويصبح كثرة منوعة من العلاقات ومن التعيينات الفكرية ومن التعميمات ، وهنا نتنبه بالضرورة إلى أن هذه التعيينات عبارة عن تعيينات منطقية فرضتها الأنا بوصفها العنصر المفكر . ويتعدل الشىء كموجود مظهرى على هذا الأساس . ويتخطى الوعى الحساسية من أجل الإحاطة بالشىء على حقيقته لا كشىء مباشر فقط ولكن كمدرك غير مباشر خاضع للفكر فى ذاته وبشكله العام . فالإدراك Vernehmen بالتالى هو كثرة

تعيينات الفكر ـ الحسية والمتوسعة بعد التحول ـ المتعلقة بالشروط والعلاقات العينية . وعند تحقق الإدراك على هذا النحو لا تعود هوية الوعى والشىء هوية مجردة على نحو ما كانت من قبل فى اليقين الحسى وتستحيل إلى هوية ذات تعيين أى « معرفة » .

ومن الثابت إذن أن الشىء المدرك يبدو شيئاً جديداً تماماً لسبب بسيط وهو أنه يمثل تصنيف حركة تجاوز اليقين الحسى تجاوزاً مميزاً خاصاً . ويصبح موضوع الإدراك ذلك الوسط الذى يحتوى فى حد ذاته على كل الخصائص المتنوعة التى يتصف بها الشىء . وتتميز هذه الخصائص بأنها تجرى كلها « هنا » فى هذا الشىء . أى أن انتماءها إلى هذا الشىء القائم « هنا » هو الطابع المميز المشترك لكل تلك الخواص المجتمعة فيه .

ويمكن أن نأخذ الملح مثلا لهذه الشيئية[1] . فهذا الملح قائم « هنا » ولكنه متعدد الخواص فضلا عن ذلك . والملح أبيض وهو « أيضاً » لاذع الطعم و « أيضاً » مكعب الشكل فى بلوراته وله « أيضاً » وزن معين ومراحل الإدراك هى هذه « الأيضا » التى تجرى جنباً إلى جنب مع عملية العد للخواص واستبعاد ما عداها . فقد تبدو هذه الخواص لأول وهلة كما لو كانت فى حد ذاتها كليات بسيطة ولا يستكمل الوصل بينهما وربطها أحداها إلى الأخرى إلا بفضل «أيضاً» ولكن الواقع أن هذه الخواص لا تترابط كخواص ذات تعيين إلا إذا تعارضت وتقابلت . ويحول تعارضها ذاك دون ادخالها دخولا مضمرا فى الوحدة البسيطة للشىء فى نفس الوقت . فالرابطة فيما بين هذه الخواص المتنوعة هى نفسها الحركة التى تؤدى إلى استبعاد كل خاصية من الخواص الأخرى .

---

(١) الديدى: هيجل ص١٦٦ .

وبذلك تتكون عملية العد بعض لحظات الإدراك التي ينشأ عنها تفريق الخواص أي استبعاد كل منها للأخرى على حد ما قلنا . وتترابط هذه الخواص وفقاً لادراكها في حد ذاتها أو لتعارضها بالنسبة لبعضها البعض إما بوصفها بعض هذا «الأيضا» الناجم عن التعداد أو بعض حركة التفريق بين الخواص .

ولا ينشأ الخطأ أو الوهم إلا من الوعي ذاته . فالشيء يمثل العنصر الجامد المتين المتفق مع نفسه المتوحد في ذاته . أما الوعي فهو العنصر المتغير اللاماهوى. وهو متأكد متيقن من أن الخواص الكثيرة التي يتصف بها الشيء كلية ، وتؤدي هذه الكلية إلى النظر إلى الشيء باعتباره طائفة من الخواص لا باعتباره شيئاً واحداً . ولا ينشأ التنوع من الشيء بل من أنفسنا . و « الأنا » مزودة بحواس منوعة . وهذا هو ما يفسر تنوع أوجه الشيء التي تؤدي إلى تمييزه مما عداه .

ولكن جدل الإدراك يسوق إلى إدخال الكثرة من جديد في الشيء ذاته. وهذا يحذف وحدته . فالشيء يتميز فجأة مما عداه بفضل الطابع المميز المتعين لخواصه . وهذا يدعو إلى النظر إلى الشيء كأنه هو نفسه ومتكافىء مع ذاته وكأنه في نفس الوقت خواص كثيرة متعينة متعارضة ومتميزة فيما بينهما . فالشيء في الحقيقة أبيض وهو « أيضاً » جامد وهو « أيضاً » مكعب الشكل أي أنه «أيضاً» الظاهرة التي تبقى بها الخواص العديدة في عملية العد. ولا يكون الوعي على صواب إلا إذا أدرك الشيء على ذلك النحو . ولكن الوعي من جهة أخرى تأمل وفكر . وهو لذلك يتمثل في فعل الادراك Vernehmen بوصفه كثرة الشيء كمقابل لعملية التعداد. ويضطر الوعي من أجل الاحتفاظ بالوحدة إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة التموضع في الواحدية، ولذلك يقحم الوعي تعبير «من حيث هو» فيقال الشيء من حيث هو أبيض لا يكون مكعباً. ولا يتم التوحيد

بين هذه الخواص المختلفة إلا بواسطة الذات وحدها ، ولهذا ينتقل الشيء إلى مستوى « أيضا » ....

ويرى الوعى المدرك فى العلاقة بالآخر بين الخواص عرضا من الأعراض التى تهدد وحدة الشيء مع ذاته وتزعجها . والواقع أن الاختلاف قائم بداخل الشيء ذاته فى صميم ذاته .

فكان لدينا أول الأمر أشياء كثيرة منوعة قائمة فى ذاتها . ولكن تعيين الشيء كطابع مميز له لا يظهر إلا بوجود الشيء (موضوعا هذه الأشياء المنوعة أو الخواص) فى علاقة بغيره من الأشياء من حيث هو لذاته أى من حيث هو موضوع مدرك . فإذا صار الشيء موجوداً لذاته بحكم وجوده بالقياس إلى الأشياء الأخرى رفع ذاته وحذفها حذفاً كحقيقة مستقلة . . . أى أنه يصبح موضوعا للادراك لكونه شيئاً لذاته حيال الشيء الآخر ويصبح شيئاً آخر من حيث هو شيء لذاته ، وبهذا تتداخل الوحدة التى تموضعت منفصلة عن الكثرة والكثرة التى تموضعت منفصلة عن الوحدة .

غير أننا هنا نضع أنفسنا فى مستوى الوعى المفكر عندما نرمق الوجهين (الوحدة والكثرة) وقد تداخلا كلا فى الآخر . فيرتفع الوعى صاحب التجربة إلى مستوى أرفع من معرفة الإدراك البسيط من أجـــل بلوغ المعرفة العقلية **Vernunftig** .

والواقع ينبغى أن نلتفت هنا إلى أن الفكر قد يبقى فى مرحلة الفطرة السليمة إذا ما تهيأت له معرفة الإدراك البسيط الذى لا ينفذ إلى امتثالات الفكر ليسبغ عليها طابع المطلق ويظل مدركا للعلاقات منفصلة . وتتميز هذه الامتثالات بأنها مجردة ولا يلتفت إليها الإدراك البسيط فى الفطرة السليمة ، ولا يكاد الفكر التأملى يفكر فى هذه الامتثالات بوصفها تجريدات حتى يرتفع

فوراً نحو الامساك امساكاً عينياً بالواقع الحقيقى . ويرتفع التفكير الخاص بذلك الوعى الجديد فى المستوى الجديد حول التجربة هنا إلى ما فوق التمييز والاختلاف بحيث يتجاوزهما (برغم أنه هو نفسه أوجدهما من قبل) ويشرع فى التعرف على ذاته وفقاً لما يقتضيه الشىء موضوع الإدراك .

ومن هذا كله يظهر من الناحية الخارجية Aussereinander أن خارجية الخواص المنوعة فيما بينها تتعارض مع حقيقة وحدة الشىء ما هويا مع ذاته . ويظهر هذا الشىء نفسه من ناحية أخرى بوصفه وجـوداً — لذاته ووجودا بالنسبة إلى الغير . ولا يلبث الوعى — بعد اسباغه القيمة المطلقة على تلك التقابلات المتعارضة — أن يلجأ إلى فكرة « الطاقة » من أجل التوفيق فيما بينها كأجزاء شىء واحد .

وليكن معلوماً لدينا منذ الآن :

أولا أن كل مركب موضوع ونقيضه يحذف الاختلافات والفوارق بين الموضوع ونقيضه ويحفظها ويبقى عليها فى الوقت نفسه . وهذه هى ما نطلق عليها اسم « الرفع » (Das aufheben) . وتجرى عملية الرفع بواسطة مركب الموضوع ونقيضه من أجل ازالة الاختلافات والفوارق والحفاظ عليها برغم ذلك فيما بين كل من الموضوع ونقيضه . فالاختلاف يزال ويحذف أول الأمر ثم يذوب كل من التوسط والتميز فى وحدة . وفى نفس الوقت يظل الاختلاف باقياً محفوظاً فى المقولة الجديدة الناشئة ولا يمكن أن يكون اختفاؤه نهائياً . والمقولة الجديدة عبارة عن « هوية فى الاختلاف » وليست هوية وحسب . ويحدث هذا بالنسبة إلى جدل الإدراك السابق فى شكل واضح . أى أن الرؤية العادية تحقق وجود الشىء على طريقة الفطرة السليمة الساذجة بوصفه شيئاً جامداً موحداً . ثم تداخله الكثرة على طريقة « العد » بواسطة « أيضاً » وتنفذ إلى

قلب الشيء مما يلزم عنه استبعاد الوحدة ولفظها بعيداً . ولكن يظل الشيء معارضا للاشياء الأخرى بفضل طابعه المميز . وبالتالى يرى الشيء بوصفه هو نفسه وبوصفه جملة الخواص الكثيرة المتعينة التى تتعارض فيما بينها . ولكن يتم فى الخطوة الثالثة (مركب الموضوع ونقيضه) تداخل كل من الوحدة المنفصلة عن الكثرة والكثرة المنفصلة عن الوحدة كلا فى الآخر . وهذه هى خطوة الوعى المفكر وهو بسبيل الانتقال إلى ما فوق المعرفة الخاصة بالإدراك البسيط الخـــاص بالفطرة السليمة والتحول إلى مستوى أرفع يخص المعرفة العقلية Vernunfterkenntnis . وهـذا هو معنى الوحدة فى الاختلاف . فالاختلاف يبقى مرفوعاً . وتعنى الوحدة فى الاختلاف أن الاختلافات تذوب وتضمحل وتختفى ولكنها تعنى أيضاً بقاءها سليمة محفوظة . وتتضح دلالة المستوى الفكرى هنا من أن الهوية ليست مجرد هوية تؤدى إلى ازاحة كل الاختلافات وحسب أو مجرد تقابل يقوم مقام الاحتفاظ بالفوارق والاختلافات . الأمر هنا أمر هوية بين المتقـــابلات أو بين التعارضات . . فهذه التقابلات والتعارضات قائمة الآن فى مركب مؤلف Vereinung كعناصر ذائبة وكعوامل متحللة فى وحدة عينية . وعلى هذا النحو يتقدم الجـــدل فلا يضيع شيء ولا يتخلف شيء .

ثانياً : أن هيجل يلجأ إلى فكـرة « الطاقة » لـكى تـكون تعبيراً عن تـكامل الأضداد والتقابلات بداخل الوحدة الشيئية . وتتحقق الحركة التى سيطلق عليها بعد ذلك اسم التوسط مع الذات أو اللامباشرة من خلال هذه الطاقة . وتخضع هذه الحركة — حركة اللامباشرة مع الذات — للتفكير من خلال الطاقة وعن طريقها بصورة تقريبية أولية ، وتأتى هذه الفـكرة ـ فكرة الطاقة — عقب اضفاء القيمة المطلقة على المتقابلات . ويستدعيها الوعى من أجل خلق التوافق بين أجزاء الشيء . ولا يفوتنا هنا أن هيجل لا يقوم

بتحليل فكرة الطاقة فى حد ذاتها ولكنها تمثل فعل الوعى الذى يفكر به الوعى نفسه من خلالها وعن طريقها . ويعمد هيجل إلى اظهار الوعى كأنه منساق بالضرورة من أجل الحفاظ على الوفاق والتآلف بين حركة « الطاقات » إلى اعتبار « الطاقة » تعبيراً عن الباطن فى تعارضه مع الخارج .

وعلينا أن ندرك أن هذه الطاقة تتوزع فى شكلين : فهى تمثل الطاقة التى يتوحد بها الشىء وتمثل الطاقة التى تبرز مع وجود الآخر الذى تستحيل إليه لكى تتمكن من تخريج نفسها . ولما كانت طاقة الآخر « طـاقة » حقيقية بالضرورة فإن « الطاقة » الأولى التى يتم فيها الإنطلاق إلى الطاقة الثانية توحى بوجود طاقتين مستقلتين متقابلتين وكلاهما تعبير عن طاقة موحدة . وقد تبدوا أحداهما موجبة عملية والأخرى سالبة فكرية ولكن الواقع أن الاختلاف والتقابل على هذا النحو ليس مطلقاً بتلك الصورة . والحق أن كلا الطاقتين لا يوجد إلا بواسطة الآخر سواء بقينا فى جانب الشكل (الموجب والسالب) أو فى جانب المضمون . ولا تصبح الطاقتان على ما هما عليه إلا بالتماس والاحتكاك وبوجودهما المشترك . ولا وجود لكل منهما إلا بتوسط الآخر . فهذا التوسط هو جوهر وجودها[1] .

ولا تصبح كلا هاتين الطاقتين حقيقة إلا بعبور كل منهما إلى الآخـر وانتقالها إليها . ولذلك تتوقف حقيقة هذه الطاقة على الوحدة التى تنحل إليها الطاقتان وهى فكرة الطاقة أو تصور الطاقة من حيث هو تصور .

ويجعل الوعى فى العادة من تصور الطاقة (مدركة مباشرة) أساساً للحقيقة الواقعة . ولكن هذا نفسه يخلق فكرة جوانية الشىء التى يدركها الفهم خلال

(١) الجزء الأول ص ١١٧ — ١١٨ فى ظاهرية الفكر ترجمة هيبوليت .

حركة الطاقة ، إذ أن اعتبار هذه الطاقات تعبيرات عن جوانية خفية وراءها من شأنه أن يؤدى الى النظر الى هذه الطاقات كظواهر . ولا يحيل هذه الجوانية الى جوانية خاصة بالشيء سوى الوعى المجرب . وهو نفسه الذى يرى المظهر الخارجى لكل جوانية ويصير المحسوس البرانى ها هنا مظهرا لهذه الجوانية . فالمحسوس هو الظاهرة . ولكن هذا الانقسام بين البرانى والجوانى ليس انقساماً مطلقاً لأن كلا من البرانى والجوانى لا يصبحان موضوعا للتفكير الا فى وحدتهما . والواقع أن الجوانى هو الذى يعبر عن الصيرورة المظهرية ولا يقبل بحال الانفصال عن هذه الصيرورة المظهرية ، وتصبح هذه الجوانية على مستوى الشيء لذاته امتثالا للعالم المحسوس . ويعد ارتباط الجوانية بالمحسوس البرانى أساس التفكير فى الحقيقة بوصفها وحدة بين الجوانى والبرانى التى ينقسم اليها الشيء فى الأصل .(١)

ولابد أن ينتهى إثبات الهوية بين الجوانى والبرانى فى صورة وضع وإقرار تصور اللا محدود . بهذا التصور تتحقق فى الواقع الجوانية الكاملة للاختلاف فى الوحدة . ولا يتم إدراك تصور اللا محدود إلا فى صورة المحدود (وهذا هو الجدل الصاعد) . وسبب ذلك أن لحظة الوحدة الخالصة التى تمثل اللامحدود لا يمكن أن تدرك الا على أساس انشاق مسبق . فهذا الانشاق يسهل تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه اللا محدود . ولا يعدو هذا التجاوز نفسه أن يكون التاريخ الانسانى وقد امتاز بالتنظيم والاتحاد وتحققت فيه الطائفية البشرية على أوسع مدى وفى مستوى النظام الشامل . والتفكير فى اللامحدود الحقيق هو التفكير فى هذه الطائفية البشرية فى صيرورتها . وهذا اللا محدود هو روح العالم ودمه السكونيان فى نظر هيجل .

---

(١) نفس المرجع ص ١١٩ — ١٣٢ .

وتأخذ حركة العبور من اللا محدود الى المحدود (وهذاهو الجدل الهابط) شكلا وحيدا تتحقق فيه تحققا عينيا وهو الوعى الذاتى . أو بعبارة أخرى يعد العبور من اللامحدود الى المحدود فى نظر الوعى المفكر تحقيقا مباشرا لبلوغ الوعى الذاتى . وبمجرد إدراك هذه الحركة لذاتها كشىء تتنبه وتلم بنفسها كفعل يميز لما لا تمييز له .

ولا حاجة بنا إلى الالحاح فيما يتعلق بأهمية هذا العبور . فهذا الوعى الذاتى هو الكشف عن كرامة الانسان وهو معيار الاختلاف بين الانسان والحيوان. الوعى الذاتى هو ما يميز الانسان مما عداه من مخلوقات الأرض وكائناتها . فالأنا تحس بذاتها بوصفها وعيا ذاتيا ، وعندما تحس الأنا بذاتها على هذا النحو تصبح هى نفسها الفكر الذى يظهر لذاته . ويؤدى مقدم الوعى الذاتى الى اعدام الشىء لأن الذات تدرك ذاتها عندئذ كوجود لذاته . والوعى الذاتى أقرب مثل على حضور اللا محدود. ولا بد من حذف الشىء أيضا لكى يسمح «للاأنا» أن تتمكن من إدراك ذاتها «كأنا» : وهكذا يصبح النفى والإثبات متداخلين أحدهما فى الآخر . ويذهب الوعى الذاتى بعدئذ إلى حد تعريف نفسه كهذا وذاك فى آن واحد .

هذا إذا أبصرت « الأنا » ذاتها واستحالت الى فكر يتجلى لذاته .

أما اذا كان الوعى الذاتى بمثابة وضع لموضوعه وضغط عليه فانه يتجلى عندئذ لذاته كرغبة . فموضوع الرغبة يظهر من ناحية بعد وضعه (Gesetztes) كأى موجود قائم (Seiendes) ، ويظهر من ناحية أخرى بوصفه مرغوبا فيه كوجود منعدم ولما كان الوعى الذاتى يتطلع للعثور على نفسه وللالتقاء بنفسه فى صميم موضوعه فقد انحصرت رغبته فى كل ماهو حى . وكلاهما هنا وحدة فى كثرة. وعندما يتحقق الوعى الذاتى من هذه الهوية الأساسية صارت الحياة فى نظره بمثابة شىء

غريب. وسر ذلك أن الحياة ذاتها لا يمكنها أن تصبح موضوعا بالنسبة إلى الوعى الذاتى إلا إذا بدت فى نظره «كغير» أى منسوبة الى «الغير». ولهذا لا يلبث تصور الحياة الذى يرى أول الأمر «كمباشر خالص» أن يتوزع فى صورة عدد منفصل من الفرديات ويستحيل الى وضع خاص بالعديد من الأفراد المترابطين ترابطا عاطفيا فيما بينهم.

وأخص خصائص الرغبة منها تجعل الذات مختلفة عن الشىء موضوع الرغبة بل ومعارضة له. والواقع أن الفكر يكشف عن الموضوع لا عن الذات كما قال هيجل من قبل فى كتابات الشباب ضمن بحثه عن «استقلال الوعى الذاتى وعدم استقلاله أو السيادة والعبودية». وهذا أيضا مما يؤكد موقف «ظاهرية الفكر» بوصفها اكتشافا لأعماق الموضوعية والشيئية. فالموضوع أو الشىء — لا الذات — هو ما يظهر لذاته فى فعل المعرفة وعن طريقه وبوصفه بالفعل «فعلا معرفيا». ولكن لا يعود الوعى الذاتى الغارق فى تأمل موضوعه الى ذاته إلا بفعل الرغبة. فالرغبة هى عامل رد الانسان لذاته كوعى ذاتى، وهى التى تنشىء هذا الكائن الانسانى «كأنا» وتكشف عنه بهذه الصورة وهى تدفعه إلى أن يتمتم بقوله: «أنا». ولهذا فهى تذكر الوعى الذاتى دائما باختلافه عن الشىء الخارجى.

وتنشأ الرغبة أصلا نتيجة حاجة أو عوز أصيل. فالذات حين ترغب تنفصل من وجودها الحاضر وتتموضع كشىء مختلف عنه. وهكذا تنفى «الأنا» وجودها المباشر بحكم وجود مركز الثقل بالخارج. «فالأنا» بأكملها فعل تجاوز كامل نحو سواه من الغير. ويقع التجاوز هنا من قبل الوعى الذاتى إزاء نفسه ولا بد له من الخروج عن ذاته من أجل نفى ذاته. وتمتزج إدراك «الأنا» لنفسها بادراك هذه الفاعلية السلبية، ولما كانت الرغبة مولدة لنفى ذاتها فهى أيضا بالتالى نفى لموضوع رغبتها. ولا يعنى هذا النفى إلا شيئا واحدا وهو أن

الشيء يفقد حقيقته الموضوعية للاستحواذ على طريقة الوجود كذات ويكتسب أحوال الذات .

ولما كان الوعي الذاتي يتلقى مضمونه من الشيء المرغوب فيه فأنه يتشرب بوجود هذا الشيء، ولو انصبت الرغبة على شيء صارت تحمل كل خواص الوجود الطبيعي الشيئي . ولكن هذه الخواص المرتبطة بالشيء متعارضة مع الوعي الذاتي لأنه في حد ذاته نفي للموجود الشيئي . لكي يحتفظ الوعي الذاتي بنفسه لابد أن يتموضع كعملية إعدام . ولا بد لهذا أيضاً أن يؤكد الوعي الذاتي وجوده كرغبة في الرغبة وكفراغ يريد ذاته وينشدها. ومن هنا يتعرض الانسان للالتقاء بانسان آخر يناشده أن يتقبله كموضوع لرغبته . وينبغي أن يتعرف الآخر على « الأنا » التي تقابله وتلقاه بوصفها قيمته هو نفسه في هذه المناسبة . ويصبح الانسان انسانا بقدرما يفرض على نفسه تلك القيمة الخاصة بالغير .

وتلك هي نقطة البداية الحقيقية لموضوع الظاهرية ، « فالأنا » لا تتجلى لذاتها إلا بقدر ما يحدها وجود الغير ، ولا يدرك الغير ذاته في « أناه » أي في « الأنا » الخاصة به إلا بقدر ما يدفع « أنا » سواه ويستبعدها ويردها إلى داخلها . والمشكلة التي تواجه العديد من « الوعي الذاتي » (والوعي الذاتي عند هيجل هي الإنسان) المنتشر الموزع للتداخل فيا بين بعضه بعضاً هي مشكلة الخروج من العزلة وتعريف كل منها ما عداه بنفسه . ويؤدي اشتباك كل طرف من أطراف « الوعي الذاتي » بطرف سواه يعارضه إلى الصراع حتى الفناء . فتسعى « الأنا » لفرض نفسها على « الأنا » الأخرى كموضوع لرغبتها، ويسعى الآخر إلى فرض نفسه على « الأنا » الأولى هو أيضاً على طريقته كموضوع لرغبتها بقدر ما هو إنسان وبقدر مالا يمكن ألا يكون انساناً . وينشأ عن صدام رغبات كل من « الإنسانين » أو « الوعيين الذاتيين » الإرادية اختفاء أحد

الخصمين من المجال . والأمل الوحيد الباقى هو « تعرف الغير على الأنا » الأولى كقيمته الخاصة به فعلا . وهنا تظهر مقولة السيد والعبد .

والسيد هنا هو أحد الخصمين الذى ينجح فى فرض ذاته على الآخر كقيمة. ويصير السيد « سيداً » لسبب بسيط وهو أنه يغامر بكل شىء . وتعلو حرية الإنسان لأول مرة بعد تجاوز المستوى المباشر وهو مستوى الأشياء والممتلكات والارتفاع إلى ما فوقه . وترتفع عظمة الإنسان بقــــدر التخلى عن الأشياء والممتلكات ونفى كل شىء حسب مقدرته ، وأهم شىء هو أن السيد يفرض نفسه على الغير « كوعى ذاتى » أولا وقبل كل شىء .

ويعتاد السيد أن ينظر إلى العبد كأحد ممتلكاته أو واحد من الأشياء المادية التى تحقق رغباته . وعندما يختفى « الإنسان » فى اعتبار « السيد » لشخص العبد يفقد هذا « السيد » أسلوب التعرف الحقيقى الذى يقوم مقام الأساس لظهور «الوعى الذاتى». أى أن السيد بهذا يهبط إلى ما دون البشرية فى حين يعلو العبد إلى مستواها . فالعبد يخشى الضياع والموت ويحرص على الحياة . وهو فضلا عن ذلك يتطلع إلى التحرر عن طريق عمله . فالعمل هو الذى يسمح للانسان بأن يجعل من وعيه الذاتى الخاص به موضوعاً كنفى . وعندئذ يقطع العبد صلته بالشكل الطبيعى للأشياء ليفرض عليها شكلا مستحدثاً مطلوبا باختياره . فيحقق العبد بذلك تغيير العالم الطبيعى وتحويله إلى عالم إنسانى واضح المعالم الإنسانية . وبتشكيل الأشياء المادية بقدراته يحقق العبد تشكيل ذاته هو نفسه وكأنه يتأمل ذاته فيما يعمل . وبالتالى تتركز قوة التغيير التاريخية فى العبد ويمثل هذا العبد بدوره التقدم التاريخى .

وأهم من هذا كله أن « الوعى الذاتى » يتعرف من خلال الوعى المستعبد على ذاته كفكر . أو بعبارة أخرى عندما يضع العبد ماهيته فى خدمة العمل

الذى يؤديه يتأكد الوعى المستذل المستعبد بالضرورة كوحدة مما لذاته وما فى ذاته فى آن معاً أى من الفكر .

ويصبح الهدف الأكبر « من » ظاهرية الفكر « عرض كل التجارب التى نفذ الوعى من خلالها حتى تعرف على ذاته كفكر » « Geist » . ويأتى هنا وعى الحرية ليلعب دوراً أساسيا فى تحويل الفكر من ذاتية جوانية خالصة إلى وضع الوعيين الذاتيين المتقابلين أو المتعارضين أحدهما يعبر عن عرضية الوجود التجريبى والآخر يعبر عن القيمة الكلية لعملية السلب . وهذا هو ما يخلق التعارض فى داخل الوعى الذاتى ويجر عليه كل ويلات العناء والشقاء والألم .

وهذا هو منبت الوعى الشقى الذى يؤدى بدوره إلى ظهور العقل عند الانصراف عن التطلع إلى الإيمان . والمثالية وحدها هى التى تسمح للعقل بأن يصبح الحقيقة بأكملها . ويدفع هذا الموقف المثالى إلى اعتبار « الجايست » أو الفكر بمثابة تاريخ . وسبب ذلك أن المثالية تلزم بأن يكون لها مضمون . ولا يتوفر لها المضمون إلا إذا كانت هى نفسها مضمونا . ولهذا فالتاريخ يسمح لنا فى الواقع بإدراك كيف يوفر الموقف المثالى لنفسه مضمونا .

ويهمنا أن نلاحظ أن الحياة لا تصبح وحدة (كما هو الشأن فى التاريخ) من الوحدة والكثرة معا إلا إذا صارت فكرا بالنسبة إلى الوعى الذاتى العقلى .

ولا بد أن نلاحظ أيضا أن هيجل كان قد قسم الجدل إلى جدل صاعد وجدل هابط . ذلك أن هيجل كان قد سمى الجدل فى أصل تكوينه «هابطا» إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذى خلقه فى حالة استلابه فيه . ولا يرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذى تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتفنى فى أبديته الحية[1] .

---

(١) الديدى: هيجل ص٥٥

ولكننا لا نفهم هذه العبارات حق الفهم إلا إذا أدركناها بعيداً عن مضمونها الديني . فيكون الجدل « هابطاً » إذا كان انتقالا من اللا محدود إلى المحدود فالمحدود هو عالم الاستلاب والعينية بحكم ظهور الوعي الذاتي فيه وهو الوعي الشقي الذي يميز الإنسان من سواه . وهذا هو عالم اكتشاف الإنسان لذاته .

ولكن لا يتم إدراك اللا محدود إلا في صورة المحدود بحكم أن الوحدة الخالصة التي تمثل اللا محدود لا تدرك إلا بناء على انقسام مسبق . ويعمد هذا الانقسام نفسه إلى تيسير تجاوز المحدود الذي يخضع للتفكير بوصفه لا محدودا وهذا التجاوز نفسه هو تاريخ الإنسان والمجتمع ، وهذا هو الجدل « الصاعد » الذي يبعد الإنسان عن نفسه فيه آثار الانعزال والوحشة والانفراد للاشتراك العملي في المجتمع الإنساني . وهنا يكتشف الإنسان ذلك الترابط الطائفي جنبا إلى جنب مع الشمول الأخلاقي(١) .

فالجدل الصاعد معناه الانتقال من النظري إلى العملي أي من تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العيني .

وبهذا يأخذ الجدل خطين رئيسيين أحدهما هابط يذهب من الفكر الظاهر (البراني) إلى الفكر الباطن (الجواني) وهو عالم الغربة والاستلاب والشقاق . والآخر صاعد يتمثل في الانتقال من الفكر الذاتي إلى الفكر الموضوعي أي من النظري إلى العملي .

وهنا يكمن الاكتشاف الهيجلي الفذ على حد قولنا من قبل(٢) .

ويتمثل هذا الجدل في بعض المواقف العينية التي يناظر كل منها موقفاً

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ .
(٢) نفس المرجع ص ٤٨ — وانظر أيضاً المقارنة بينه وبين سارتر ص ١٢٨ .

تاريخيا عينيا مما شهده هيجل فى العالم المحيط به فى عصره أو مما أوحت به إليه قراءاته. وإذا كان الوعى الذاتى مدركا لذاته من قبل كوحدة صورية من الوجود والفكر فهاهنا يستحيل ذلك اليقين الذاتى إلى حقيقة . فالوعى الذاتى يدرك نفسه كما كان نفسه والحقيقة الموضوعية بأكملها فى آن معا . والروح تعرف نفسها كروح لمجرد تعرفها على ذاتها كوحدة من هذا القبيل بين الوعى الذاتى الخاص بها والحقيقة الموضوعية بأكملها . و « الجايست » هنا روح تقوم مقام الحقيقة « فوق الفردية » كما تتمثل فى قولنا بالعربية روح العصر وروح الزمن وروح الشعب وما إلى ذلك . وهذا هو مايصعد إليه الجدل الصاعد عندما يحقق عينيا ذلك العقل الأبدى السرمدى فيما يملكه من علم بالأشياء وهو ما يعبر عن اللحاق الموضوعى بالحقائق التى تتألق فى الشمول الكلى الممثل فى الروح المطلق من بعد .

وابتداء من الآن لا يكون الموضوع متعلقا بالفرد أو الذات الخاصة بالفرد وإنما بالإنسانية جمعاء ، أو بعبارة أخرى ليست الذات هنا هى الذات الفردية . بل الذات هنا شىء جديد هو الجوهر الممثل فى الإنسانية جمعاء منظورا إليها كشخص واحد عبر عصور التاريخ . ويتبع الجزء الثانى من كتاب ظاهرية الفكر خط سير التطور الذى يلم بالجوهر حتى يبلغ مرحلة الوعى الذاتى وحتى يستكمل وعيه الذاتى . وهنا يتمثل جانبا الصيرورة الخالية من الزمان وهى صيرورة الأبد والصيرورة التاريخية فى آن واحد وهما يكشفان عن كل خطوات التقدم، وهذا هو مسرح الجدل الصاعد وهو هو مجال التاريخ الإنسانى حيث يتمثل المجهود الإلهى فى ضم اللاوجود إليه بعد أن وهبه الوجود عندما خلق العالم. والتاريخ ليس سوى السير قدما نحو دولة الله حيث تتحقق الشمولية الموفقة نتيجة للانتقال الكامل المحقق من المحدود إلى اللامحدود .

ويتابع هيجل أحداث التاريخ ابتداء من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى والعالم الحديث. ويستكشف ظروف الجماعات الإنسانية فى تطور أشكالها وأنواعها كأنها وعى شخص واحد وكأنها تتذبذب بين أوضاع وحالات وبين الوعى الرفيع والوعى البورجوازى وبين أشكال الحكم الناقصة والكاملة وبين الاقطاع والعالم الحديث. والمهم هنا أن الروح تبحث فى هذا كله عن أسلوب لوجودها فى الواقع الفعلى على شكل « ما هو لذاته » Fursich أى ما هو مدرك بصورة محسوسة فى العالم الظاهر.

ويتناول هيجل هنا فى هذا المجال كل مظاهر التقدم والمدنية ويتحدث عن أدوات الحضارة الإنسانية كالثقافة واللغة والعقل والدين وعصر التنوير والأخلاق والواجب والضمير والحرية والدين المطلق والمعرفة المطلقة. والحضارة فى نظر هيجل هى التكوين والإعداد والتدريب الذى يتلقاه الوعى على أثر ما يقوم به من عمل وما يؤديه من الواجبات لكى يتحصل على الوجود فى الواقع الفعلى. ويتحقق هذا العمل فى أى مجال من مجالات السياسة أو الإجتماع أو الأدب أو الدين. والواقع أن الحضارة عند هيجل تتحدد فى صورة المضمون الذى يبحث عنه الوعى لإشباع ذاته وحرصا على تحقيق الإمتلاء فى فراغه. ونشأ عن هذا تلك الصورة الجديدة من المدنية التى تتطور على هيئة حضارة. وهو معنى واسع عريض يشمل حركة مزدوجة يحرص الفرد فى الأولى على الخلاص من مباشرته للصعود نحو الكلى كما يتم فى الحركة الثانية تحول الكلى إلى العملى الإيجابى أو الفعالية عن طريق الفرد. فمن ناحية يتبنى الفرد كل القيم الاجتماعية « فوق الفردية » ومن ناحية أخرى تصبح نفس هذه القيم ذات فاعلية بواسطة الفرد. ويتألف مضمون تصور الحضارة من هذه العملية الصورية.

وتمثل اللغة فى نظر هيجل تحقيقا للمضمون عن طريق تجاوز الذاتية الطبيعية

شأنها فى ذلك شأن « الأنا » . فهى تتيح للذات فرصة تجاوز عزلتها المباشرة وتحصيل وجود موضوعى . وبغير فقدان الذات لوجودها الخاص بها وفرديتها المباشرة يمكنها عن طريق اللغة أن تصبح كلية وتتحصل على حقيقة ذات فاعلية إزاء الآخرين . وتوجد الذات الفردية المختلفة وجودا مضمرا فى اللغة كأى لحظات جزئية .

ويعرض هيجل أثناء هذا كله على اكتشاف معنى التاريخ على أنه وعى الروح بذاتها ممثلة فى مختلف ضروب الصراع والاختلاف .

ويبدو أنه قصد بهذا الكتاب أن يكون مقدمة لدراسة الفلسفة تستوعب فى الوقت نفسه عرضا وافيا لنسقه الفلسفى ، ولكن جرى تعديل فى هذا المخطط الأولى .وقد قام هيرينج Haering فى مقدمته لطبعة هوفما يستر لكتاب « ظاهرية الفكر » بشرح طبيعة هذا الكتاب فقال إنه كتاب مؤلف بطريقة ارتجالية . فبينما أريد به أن يكون مقدمة للفلسفة تتضمن عرضا لنسقه الفلسفى تخللته روح منوعة للشارب وتجلت فيه مواقف طارئة . وكان قد تناول أول الأمر وفقا لمنظوره الأول أقساما خاصة بالوعى Bewusstsein وبالوعى الذاتى Selbstbewusstsein وبالعقل Vernunft وبعد خمسة أشهر من تأليف هذا الجزء الأول ظهر مشرب جديد للروح التى تتبدى فيه وإذا بنا وجها لوجه أمام فلسفة للتاريخ بدلا من عرض النسق الفلسفى الهيجلى الذى كان يراد فى المخطط الأول استكمال الكتاب به. وتظهر ظاهرية الفكر بمظهر الكتاب الذى يعالج مسائل أخروية كما اتضح لنا من جدله الصاعد . ولا يقف التوسط هنا عند حد القيام بدور القيمة الصورية فقط ويذهب إلى أبعد من ذلك فينطوى على مضمون حقيقى .

وقد يكون ظهور أجزاء من النسق الهيجلى مثل الوعى والوعى الذاتى

والعقل فجائياً فى الجزء الأول حسب رأى البعض . ولكننا نرجح أن ظهور هذه الأجزاء أقرب إلى النتيجة المنطقية التى توصل إليها هيجل بإعمال فكره فى قضايا الظاهرية وبلوغه نتائج محددة فى تفسير « ظاهرية الفكر » ولعله تعمد تحقيق هذا الموقف وتحديد معالمه تحديداً كاملا منذ البداية حرصاً على الكيان الكامل لفلسفته .

فالجزء الأول من الظاهرية يتألف من المقدمة وأقسام الوعى والوعى الذاتى والعقل والجزء الثانى يتألف من عرض واف للروح الموضوعية والروح المطلقة . والروح هنا هى المظهر الذى ينطوى على عقل كامن فى الأفراد التى تتألف منها الجماعات البشرية . والفكر هو الأساس الذى تتبلور حوله الظاهرية . والروح العامة هى مظهر للفكر .

ولعل هذا هو سر ذهاب البعض إلى وجود نوميناليه كاملة فى ظاهرية الفكر . وقد ذهب إلى هذا الرأى جان فال وأكد أن النومينالية موجودة فى « ظاهرية الفكر » على الأقل كافتراض . فالواقع أن الذات وهى تحرص على وضع الشىء كانت تفترضه مقدماً[1] . ولا يمكن أن نتصور الذاتية وهى تتألف داخل « ظاهرية الفكر » بدون أن نلحظ افتراضها المسبق لوجود الشىء . فهذا هو ما دفع بجان فال إلى تقرير هذه الملاحظة .

وكان فوييه Alfred Fouillée قد أشار إلى مثل هذا الرأى فى كتابه عن « مستقبل الميتافيزيقا » . وقال إن الإجراء الهيجلى قانون قبلى موجود وجوداً مسبقا كثالوث فى الوحدة التى لا تخلو من تشابه وتناظر مع سر الثالوث المسيحى . ومما يؤكد هذه القبلية رفض هذا الإجراء لكل مناهج العلم كالملاحظة

---

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٣٢ .

والاستقراء والاستدلال والتحليل والتكرار المعدل . وكأن هيجل قد اكتشف صيغته الكلية المطلقة التي تشبه عبارة : « افتح ياسمسم » ولا يلبث هيجل أن يفرض مقدماً كل الأشياء[1] .

ونحن نرى على العكس من ذلك أن معالم هذا الافتراض القبلي المسبق وليدة حرص هيجلي على وجود الموضوعية الخارجية ممثلة فى الطبيعة منذ البداية وهذه الطبيعة واضحة المعالم فى باب المنطق أى فى الجزء الخاص بالفكر وهو الجزء الأول فى النسق الفلسفى الهيجلى . والشىء الخارجى موجود أيضاً وجود الفرض المسبق كحجة أو كتبرير شكلى محض فى « ظاهرية الفكر » . ولابد من أن يكون تفسير ذلك أكثر من مجرد الزعم بوجود قبلية هيجلية أو نومينالية رابضة ، فالوجود الخارجى حقيقى منذ مطلع الفكر .

وقد تعرض كتاب « ظاهرية الفكر » لتفسيرات عديدة . ورأى كرونر[2] أن هذا الكتاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة النقدية الأساسية حول إمكان المعرفة على نحو ما وضعها كانط . وأكد هايم فى كتابه عن هيجل وعصره (الجزء الثانى ص ٢٤٩) إن هذا الكتاب مقدمة يراد بها الارتفاع بالوعى من المستوى التجريبى إلى المستوى الفكرى التأملى ويقصد منه تلخيص نسقه كاملا . وهذا هو الرأى الغالب . ولكن جلوكنر يرى على عكس ذلك أن هذا الكتاب حل لأزمة شخصية محضة لأن هيجل يتبين فيه طريقه كاملا بكل أشواطه التى قطعها وغاياته التى يهدف إليها . ويرى هنرى نيل أن هذا الكتاب كتب بقصد البحث عن حل لأزمة فلسفية وأخرى دينية وثالثة سياسية[3] .

---

(١) ألفريد فوييه : مستقبل الميتافيزيقا ص ١٣٠ .

(٢) كرونر : من كانط إلى هيجل (جزء ثان) ص ٣٦٢ **Von Kant bis Hegel**

(٣) نيل : التوسط فى فلسفة هيجل .

ولا نملك هنا إلا أن نعرض رأينا[1] . ويتلخص هذا الرأى فى أن الكتاب مكتوب بحذق كامل لتحديد وضعية الإنسان فى وجوده المادى ممثلا فى حضارته ولغته ودينه وعقله وكيانه الاجتماعى . وهو كتاب يمثل أرفع درجات النضج لأنه يرى تخطى مرحلة الحسية كجزء من التجربة التى تعتمد على النظرة العقلية الجامعة والاعتماد على التوسط الإدراكى بوصفه تعقلا وتدبرا وتقديراً .

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٣ .

الفصل الخامس عشر

أبعاد الظاهرية

من الأشياء المألوفة فى كل عصر أن يتأثر الإنسان بالوسط الذى ينشأ فيه وأن يشتق معظم تصوراته من البيئة المعاصرة له فى طفولته وشبابه ورجولته . ومن المألوف أيضاً أن يسعى الإنسان المشتغل بالكتابة إلى تقريب أفكاره إلى الجماهير عن طريق أكثر الأشياء ألفة بالنسبة إليها وعن طريق أقرب المسائل إلى أذهانها وخيالاتها وآمالها .

وعاش هيجل طفولته وشبابه الأول فى أوساط دينية خالصة وعرف كل ما كان يمكن أن يجعل منه رجل دين لولا زهد فى ذلك وانصرف عنه فى آخر لحظة واختار طريق التعليم . ولذلك ينبغى أن تظل تجربته الدينية فى اعتبارنا لأنه كان يهتدى بالدروس التى استفاد منها وخرج بها من تلك التجربة . ولا أعنى طبعاً أنه استفاد منها عقيدته فى الدين ذاته ولكن أعنى أنه استفاد من نتائج ومؤديات المواقف المختلفة التى تكررت فى تاريخ الأديان من قبل والتى لا يزال الاسترشاد بها ممكناً فى ظروفنا العقائدية والفكرية والعلمية .

وبدا هيجل فى مطلع حياته وفى آخرها أقرب إلى رجال الدين منه إلى الفلاسفة الذين يقصرون فكرهم على مسائل المنطق والاجتماع أو من نسميهم عادة بالفلاسفة الخلص . وقد يكون مصدر ذلك حرصه على أن يكون مألوفاً فى كل أوجه فكره وفى كل لمحات خاطره فلا ينفر منه قارىء ولا يبتعد عنه باحث لأن هذه الموضوعات التى كانت تجرى على لسانه فى كل لحظة مثل الانقسام

Entzweiung والشقاق والخطيئة والألم والوعى الشقى والرب والابن كانت هى نفسها موضوعات العصر الذى عاش فيه . وكانت هذه المسائل مما يدخل فى ثقافة كل إنسان . وإذا شاء الفيلسوف أن يكون قريباً من أذهان الجماهير فلا مفر من أن يطرق هذه الموضوعات وأن يجعل أفكاره الخاصة تنبثق منها وتنبنى على أساس تصوراتها . وهذا وحده هو ما يضمن لها القبول والاستمرار .

والواقع أن أى مفكر كبير لابد أن يبدأ بأفكار عصره وأن ينطلق معها وأن يتخذ من هذه الأفكار نفسها معياراً لطبيعة أبناء بيئته من الناحية الذهنية . وبغير هذا ينعزل فى أسلوبه وفى تفكيره وينشغل بغير القضايا الحقيقية التى تعد من صميم التكوين الثقافى الخاص بجيله . وقد اتضحت هذه الحقائق وضوحاً كاملا فى ذهنه لأنه تمسك برأى قاطع مؤداه أن الفلسفة ترتبط ارتباطاً تاماً بالعصر الذى تعيش فيه وتصدر عنه . وكثيراً ما نوه فى نظريته بالعلاقة بين الدين وحـــــالة الحضارة على أنها ارتباط بروح الشعب وبتاريخ الدين وبدرجات الحياة السياسية . وتلك فى الواقع واحدة من الأفكار الرئيسية التى ظلت بمثابة الأصل فى مفهوم الظاهرية وفى مفهوم تاريخ الأديان ، أى أنه عبر بوضوح خلال الظاهرية عن مستلزمات العصر وعن روح الجيل . ولا يفوتنا أن الظاهرية حاولت الارتفاع بوعى اليقين الحسى نحو المعرفة الفلسفية استناداً إلى عملية عقلية فى حين أن المنطق لا يشرع فى الظهور إلا إذا تعرف الفكر على ذاته هويا أى كان هو نفسه .

ويذهب الكثيرون إلى أن المنطق الهيجلى لا يعدو أن يكون جهداً متصلا لتفسير دقائق الضمير الإنسانى ونوازعه وفقاً لما اكتسبه من خبرات دينية ولما استفاده من وجهات نظر تكونت لديه على ضوء تلك الخبرات . ويعد مذهب هيجل فى التصور ونسقه الفلسفى الكامل وليد نفس الإرادة الدينية

ونفس البصيرة الروحية . ويقوم هذا الأصل العيانى أو هذا النزوع الصوفى فى قلب كل من الصوفية المسيحية عند الشاعر نوفاليس Novalis والتصوف الوثنى عند الشاعر هيلدرلين والمنطق العقلى عند هيجل .

ولكن لا يفوتنا برغم ذلك كله أن هيجل عاش فترة طويلة فى شبابه عدواً للدين .

واستطاع فى هذه الفترة أن يحشد معظم الاعتراضات التى نبعث فى روحه ضد المسيحية وأن يوجه سهاماً نارية بأسلوب هجومى متوار وراء عبارات تنم عن صميم فكره . فهو يتساءل عما استطاعت المسيحية أن تحققه من أجل محاربة الرق ومن أجل رفع العبودية عن البشر . ويتساءل عما أدته المسيحية لمقاومة الحروب ومناهضة الطغاة ؟ وأحس بالتجاوب بينه وبين اشلايرماخر schleiermacher فى عداوته للدين كما أحس بالتقارب بينه وبين شيلنج على هذا الأساس أيضاً . ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن اتفاقه مع هيلدرلين كان كاملا لأن هذا الأخير كان يكره كل الصور التقليدية الخاصة بالمشاعر الدينية وظل إلى آخر أيام حياته على هذا الوضع . ولعل هيجل ظل كذلك هو الآخر إلى نهاية حياته كارها لصور الشعور الدينى التقليدى المبنى على غير العقل . ولكن من المؤكد أن البروتستانتية احتلت مكانة كبيرة فى نفسه[1] .

غير أننا لا نبالغ إذا قلنا إن هيجل عادى الدين فى بعض فترات حياته إلى حد انكار معظم قيمه . ولم يلبث هذا العداء أن تحول إلى تفاهم عقلى بحيث اهتم بالإبقاء على الجانب الأخلاقى من الدين . والواقع أن هذه اللحظة هى التى أدت إلى عودة المياه إلى مجاريها فيما بين هيجل والدين وهى التى بدأ هيجل من عندها تفهمه الحقيقى لأوجه الضرورة وأوجه الأهمية لرسالة الدين بعامة .

---

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ٥١ — ٥٢ (رأى روز نتسافيج)

وزال من نفسه كل بغض للدين فى حد ذاته وإن ظل كارهاً لأساليب الشعور التقليدية نحو المسائل الدينية . وذهب هيجل هنا مذهب اشلاير ماخر وأحس بسرعة احساساً واضحاً بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى المعارف الدينية التى تتقيد وترتبط بها كل ضروب الإلزام الأخلاق ولا تنفصل عنها مقتضيات الأخلاق. ولا تهبط علينا العقيدة الدينية من كوكب آخر وإنما تنشأ على أرضنا . ولما كانت الأرض التى يعيش الآدميون فوقها بحاجة إلى الدين ستظل أمامنا على الدوام فرصة التعرف ظاهريا على الدين وسيظل الباب مفتوحاً أمام معـــرفة الدين معرفة ظاهرية .

وفى رأى هيجل أننا لا نستطيع أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بوصفها إلا إذا عشناها ومررنا بها فعلا على حد تعبيره فى الظاهرية . ولما كانت هذه التجربة فى حد ذاتها جدلية شأن كل تجربة أخرى وشأن أى حركة من الحركات فلن نـكتشف الحقيقة الـكاملة إلا فى طرفها الأخـــير أى عند نهايتها . والدليل على ذلك كما ورد فى ظاهرية الفـكر هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة فى غضون هذه التجربة سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق . وقد توزعت مشاعر هيجل فى ظل تجربته الدينية العارمة بين دروس البروتستانت الزهاد والبروتستانت العقلانيين وملامح الفـكر الإغريقى المثالى والفـكر التابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية الـكانطية ونظرية وحدة الوجود الأسبينوزية ونظرة اشلاير ماخر إلى الحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكان لا بد من بلوغ آخر هذه التناقضات والنوازع من أجل استشفاف الحقيقة فلا يمكن أن يأتى النبأ السعيد إلا فى وسط الآلام والأحزان .

وكذلك لا يتم الهناء إلا بعد العناء . وكل شىء مرتبط بميلاد اللحظة الحاضرة فى التاريخ . ولهذا يمكن تفسير كل شىء فى جانب العلم أو الحقيقة

يخط السير الذى تشقه الفكرة الأخلاقية . ومن هنا يمكن تفسير فلسفة هيجل ابتداء من سنة ١٨٠٢ (سنة واحدة بعد السنة التى نبتت فيها فكرة الظاهرية) بوصفها كانت أخلاقية تاريخية . ويمكن أن يقال إن بحثه عن الحق الطبيعى Naturrecht سنة ١٨٠٢ أظهر مدى سيادة الشمولية الأخلاقية للطلقة فى مستوى الأمة على فكر هيجل . فالنظام السياسى عنده هو نفسه النظام الأخلاق . ولذلك يوحد هيجل بين الدولة والأمة (أى الشعب) وكل مجتمع فى نظره يلبس بالضرورة طابع الشمول العاطفى . ولا تقتصر عضوية الدولة على دافعى الضرائب وإنما تمتد فتشمل الأمة كلها بجامع وحدة اللغة والثقافة والتاريخ وبحكم الوحدة الطائفية البشرية ووحدة الهدف والغاية التى تزكيها عبقرية الشعب . ويلبس المثل الأعلى الأخلاق شكلا سياسيا بالضرورة .

وينتمى تأسيس لحظة الذاتية إلى مضمار الأخلاق . وذلك لأن الأخلاق هى الميدان العملى الذى يتفتح عنده الجــدل الصاعد الهادف إلى تكوين الطائفية التجريبية المثالية فى آن معا والساعى بالإنسان نحوها . أو بعبارة أخرى الجدل الصاعد هو الانتقال من النظرى إلى العملى ومن تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العينى . وهذا هو ما يلزم بالذات من أجل تأسيس الذاتية . أعنى أن المهم والضرورى هنا هو أن هذا الجدل الصاعد يقودنا نحو طائفية شاملة ذات طابع تجريبى ومثالى فى آن واحد يتم فيها التجاوز عن كل برانية فيما بين الأفراد بعضهم بعضا .

وبدافع الرغبة[1] نتقدم شيئا فشيئا نحو فكرة الحرية بوصفها ملكة تتحدد كملكة للفعل والعمل وفقا للفكرة التى تكونها بنفسها عن نفسها . ولا نلبث أن نجد أنفسنا هنا بصدد موقف جديد مختلف تماما عن فلسفات

---

(١) سبق شرح «الرغبة» فى الفصل السابق .

الاراديين بل ومعارض لها لأن مـــذهبهم قائم على تعريف الحرية بوصفها حرية اختيار .

ويأخذ هيجل على هذا المذهب أنه يضع الامكان فى مقابل الحقيقة بشكل قاطع أو يقابل بين الامكان والحقيقة مقابلة حادة . فالفلسفة الإرادية ترى أساس الأشياء لا فى تماثلها مع أفـكار الذهن ولـكن مع الميول اللامعقولة فى الإرادة على نحو ما يتجلى فى مفهوم شوبنهور عن إرادة الحياة . ومن شأن أمثال هذه المذاهب أن تقر بوجود الأنا الخالصة من ناحية وسلسلة من ضروب الاختيار فى الناحية الأخرى . ولا يمكن إن يقال أن الحرية هى تلك التلقائية المجردة كما ذهب إلى ذلك كانط . فالحرية إذا انحصرت فى ذاتية العقل متعارضة فى ذلك تماماً مع الضرورة أصبحت شيئاً سالباً بصورة مطلقة .

ولذلك يحرص هيجل على أن يؤكد أن الحرية مركب من الذاتية والضرورة . والذاتيه هنا هى الحرية ، وبطبيعة الحال يظهر هنا شىء جديد بالنسبة إلى التفـكير المثالى . فالحرية تـكون عند هيجل مركباً من الحرية والضرورة على أساس أن الضرورة تأتى من العالم الخارجى فى مقابل الذاتية الجوانية . بمعنى أن الضرورة الممثلة فى العالم الخارجى مفروضة منذ البداية فى الفـكر الهيجلى . وهذا شىء حرصنا دائماً على تأكيده .

وبزوغ الذاتية فى صورة حرية أول الأمر هو الذى أظهر الوجود الضرورى الخارجى بوصفه وجوداً قائماً بذاته ملزماً للوجود الإنسانى منذ مبدأ أمره ومنذ وجوده الأول .

وقد أهمل هذه الحقيقة كثيرون فوقعوا فى أخطاء جسيمة عند تفسيرهم لهيجل . وانقسم المفسرون لهيجل من هذه الناحية إلى فئتين :

الأولى تزعم أن هيجل مثالى لا يعترف بالوجود الموضوعى الخارجى

ولا يرى له وجوداً إلا من داخل الذاتية . فالمثالية الهيجلية تعنى أنه لا يوجد شيء فى الخارج وأنه ليس ثمة كيان لوجود برانى وإنما الوجود كله منبثق من داخل الذات .

ولا شك أنه يتضح الآن مدى ما فى هذا الزعم من افتراء على مثالية هيجل . وعدم تفسير هيجل ابتداء من حقيقة التاريخ فى مذهبه يوقع الكثيرين فى مثل هذا الخطأ التقديرى الخاص بهذا المذهب . فالتاريخ وحده يجعلنا ندرك أهمية الفلسفة الأخلاقية عند هيجل ويدفعنا إلى وضعها فى الاعتبار الأساسى عند تفسيره إن لم يدفعنا إلى وضعها فى الاعتبار الأول . ذلك أن التاريخ هو الذى يكشف لنا عن أبعاد الجدل الصاعد وعن دوره فى الانتقال إلى الجانب العملى الواقعى وعن حقيقة الشمولية الموضوعية العينية الكاملة التى تمثل قصة التطور من المحدود إلى اللامحدود .

والتاريخ يبدأ من ظهور الذاتية (وظهورها لا يتكشف كما قلنا إلا فى مضمار الأخلاق) فى مجال الوعى الذاتى المحدود حتى تصل فى تطورها من خلال مظاهر الوجود الإنسانى الجماعى إلى حلقة اللامحدود . وهى حلقة الطائفية الجماعية التى تمثل الروح المطلق اللامحدود وفيها تتجسم روح الشعب وروح الجماعة والروح الأخلاقية وكل صور المعنويات العامة الجماعية التى تسود طائفة متشابهة فى اللغة والفكر والعادات والآمال والآلام وأدوات الحضارة وهى ما يسميها هيجل بالأمة . فليست الأمة طائفة من دافعى الضرائب إلى الحكومة وإنما هى مجموع الأفراد المترابطين بكافة المشاعر والمطالب والآراء وأساليب المعيشة والكلام الخاصة بطائفة موحدة .

ويدعونا هذا بطبيعة الحال إلى التعرف على حقيقة التاريخ ودوره . والأخلاق جانب أساسى منه فضلا عن أن الذاتية لا تظهر إلا فى إطار الأخلاق ، ولا يمكن إذن أن يتحقق للذاتية وجود من وجهة النظر الأخلاقية إلا بوجود

الغير ووجود العالم الخارجي . والمفروض ها هنا في هذا الإطار أن الإنسان معطى من المعطيات القائمة في الخارج ذات الوجود المرتبط بموجودات سواه . الإنسان معطى من المعطيات وهذه حقيقة تدفعنا إلى تجديد أي نظرة إلى فلسفة هيجل تغمض عينها على هذا الموقف، وتهدينا أيضاً إلى أن وجود العالم المحسوس شرط لوجود الذاتية الإنسانية ولوجود الإنسان. فالذاتية حين تتكشف وتتعامل أخلاقياً تشعر فوراً بالضرورة الكامنة في ثنايا الحرية الأخلاقية لأن هذه الحرية لا تملك ألا تشعر وتريد نفسها ولا تستطيع أن تتوقف عن فرض نفسها (لأن الحرية هي نفسها الذاتية) مع موضعتها لوجود العالم المحسوس الخارجي في نفس الوقت عن طريق فرضها لنفسها . ولا ينشأ كون الحرية في الضرورة من أي دليل عقلاني على أن الضرورة قابعة في صميم الحرية عندما تفرض ذاتها بذاتها ولكن من مجرد أن الحرية تفرض نفسها بالضرورة عندما تأخذ وضعها كشيء قائم موجود . ويعبر مركب الموضوع ونقيضه من الحرية والضرورة عن فعل مبدأ يستحوذ بحكم كونه ذاتاً فردية على مضمون أكثر فأكثر كلية .

وإذا كان البعض قد حلا له تفسير فلسفة هيجل من وجهة نظر المنطق فالمنطق نفسه مملوء بافتراض الطبيعة الخارجية والوجود الخارجي منذ البداية على نحو ما ظهر ذلك جليا في موسوعة العلوم الفلسفية . ولم تظهر فلسفة الطبيعة في ذلك النسق الهيجلي بموسوعة العلوم الفلسفية إبتداء من الجزء الثاني الخاص بالطبيعة وإنما ظهرت كجانب مضمر في الجزء الأول الخاص بالمنطق ذاته . واعتاد هيجل إبتداء من مرحلة يينا سنة ١٨٠١ أن يلخص المنطق وفلسفة الطبيعة معاً في آن واحد .

ومن هنا ظهرت الفئة الثانية التي تزعم أن ثمة مشربا معرفياً أو طابعا نومينالياً خاصا بفلسفة هيجل لا يمكن إنكار وجوده . فالموقف النومينالي الكانطي قد تكرر في زعم البعض لدى هيجل[١] . وقد نشأ هذا الشعور بما

(١) جان فيال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ٩٣ .

يشوب فلسفة هيجل من نومينالية من أن وجود العالم الموضوعى الخارجى كان موجوداً وجوداً افتراضيا ضروريا منذ البداية لأنه متحقق منذ ظهور الذاتية فى الموقف الأخلاقى وهو موقف أولى وضرورى لتحقق الشمولية النهائية للمجتمع كطائفة ولتحقق الروح المطلق والله نفسه من خلال التاريخ . ولزوم وجود الموضوعية الخارجية بالتالى من لزوم وجود الله نفسه .

وقد شرحنا هذا الاتجاه فى تفسير هيجل فى الفصل السابق بما فيه الكفاية وهو ينم عن أن الإحساس بوجود الموضوعية الخارجية كان حقيقة تؤرق كل فيلسوف يفسر هيجل دون أن يضع فى اعتباره على الدوام هذه الحقيقة الأولية .

ذلك أن هيجل لا يرى مجال وجوداً للحرية إلا بالنفى . لا تظهر الحرية ولا يمكن أن يتحقق لها وجود إلا عن طريق النفى . والشخص وحده بوصفه فرداً قادراً على مواجهة الموت يمكن أن يؤكد ذاته كشخص وكفرد . ويكمن فى قرار مبدأ الحرية الهيجلية صراع وعدم اتفاق . وقد تكون الطبيعة فى نظر هيجل تعبيراً عن السقوط فى الخارج بالنسبة إلى العقل كنشاط نفسى على نحو ما عبرت الظاهرية عن ذلك . ولكن لا مفر بحال من الأحوال من الإحساس بالترابط الكامل لدى هيجل بين العلوم القانونية والميتافيزيقا . وإذا لم يكن للقانون قيمة بغير أساس فالميتافيزيقا هى التى تعد هذا الأساس وهى التى من شأنها أن توضح حقيقة الأمر منذ بدايته وأن تكشف عن الوجود الذى يظهر فيه الإنسان كمعطى أول الأمر بين العديد من المعطيات الخارجية .

وإذا كان هيجل قد أبدى خصاماً مستمراً إزاء الفلسفة الكانطية فمن الملحوظ فى غضون الظاهرية أن هيجل شرح نفسه أو وضح أفكاره جنباً إلى جنب مع عرضه للأخلاق من وجهة النظر الكانطية . ولعل ذلك الموقف

كان أبعد ما يكون عن النقد المتبع عادة فى فلسفة هيجل إزاء كانط. فهيجل يشرح هنا موقفه الأخلاقى ونظريته الأخلاقية من خلال عرضه لنظرية الأخلاق الكانطية ولعل هذا هو ما دفع إلى الشعور بما ينم عن « شىء فى ذاته » فى فلسفة هيجل .

والواقع أن الوعى الأخلاقى ينمحى لو كان هناك وفاق كامل بينه وبين العالم الخارجى المحسوس بل وبمجرد ظهور إنسجام كلى بين الأخلاق والعالم المحسوس بما يرفع التعارض بينهما يزول الوعى الأخلاقى . ويتعرف الوعى الذاتى الأخلاقى فى الواجب على ماهيته ذاتها ولا يستكمل ذاته إلا إذا عاش كفكرة ويلاحظ هيجل فى ظاهرية الفكر أن الحرية التى يتطلع إليها الوعى الذاتى الأخلاقى هى حرية الفكر الخالص . ويؤدى الجهد الذى يقوم به الوعى الأخلاقى من أجل تحقيق وجوده الفعلى بالخارج كوجود فعلى حر .. يؤدى هذا الجهد إلى موضعة الوعى الأخلاقى لذاته فى إطار عالم الامتثال . وكأن الحرية بهذا عملية من عمليات التحول أو الشخوص على نحو جديد .

فالأخلاق ذاتية . ولكنها تمثل الغاية التى تتابعها الإرادة أثناء تطورها هى نفسها كأخلاق . ويتميز الفعل الأخلاقى بطابع ما هوى وهو أن التعارض ينفذ فيه ويتخلله . والاختيار الأخلاقى يتم بين ما هو خير وما هو شر. والعالم الخارجى قد يكون مصدر خير وسعادة كما قد يكون مصدر شر وشقاء .

ونلاحظ هنا مبدئياً أن الوعى والضمير يأخذان من حيث الواقع الفكرى والفلسفى لدى فيشته ولدى الفلاسفة الرومانتيكيين كما هو الأمر لدى هيجل نفسه معنى واحداً فيكون الوعى وعيا (gewissen) وضميراً أخلاقياً أو يكون وعياً وإرادة أخلاقية . ولذلك فالوعى (وهى نفس كلمة الضمير فى اللغة الفرنسية Conscience) يحتوى على وجهى الخير والشر . ولذلك فهو يتألف من يقين باطنى خاص بالإرادة التى تتعرف على نفسها كإرادة كلية من خلال أفعالها .

ومن الأوفق أن نذكر هذا جيداً كلما تطلعنا إلى فلسفة هيجل وإلا أسأنا فهمها أساءة بالغة . وإذا تقدمت دراستنا للأخلاق على هذه النحو نتيجة للانتباه إلى حقيقة التاريخ فى هذه الفلسفة أمكننا أن ندرك فى غضون دراستنا الظاهرية للجامد أو الساكن نفسه أن كل الأحداث التى تقع إنما تجرى فى الطبيعة . ولا نشعر بأى غرابة فى وجود الطبيعة الخارجية على نحو مستقر وبصورة مألوفة فى كل خطوات الفلسفة الهيجلية . ذلك أن فكرة الشىء الخارجى موجودة وجوداً دائما متكررا فى كتابات هيجل الأولى وفى الأحداث التاريخية الواردة بهذه الكتاب فضلا عما ذكرناه بشأن نظريته فى الأخلاق . وقد ورد الكثير من كلامه عن الأشياء الخارجية وعن فكرة الشىء وعن الشىء كمدرك مباشر فى كتابه عن فلسفة التاريخ ولكنه لم ينشر إلا بعد وفاته .

وقد ظهر منذ البداية فى ظاهرية الفكر أن فكرة الشىء الخارجى كانت على الدوام مرتبطة بمقولة السيد والعبد . والعبودية كانت مرتبطة دائما فى تفكير هيجل بالقوانين الموضوعية . وتعتبر هذه الأفكار عن « السيد والعبد » وعن « الشىء » ذات ارتباط وثيق بالفكرة للقابلة لها أى بعكسها تماما وهى « فكرية » العبد[1] فكل ماهو موضع سيادة وتملك يكون شيئاً مما يخضع للتفكير . ولم يكن على هيجل سوى أن يعمق هذه الأفكار الخاصة بالوجه المضاد أو المقابل لكى يجد فيها عكس للوقف الذاتى ألا وهو فكرية هذا العالم نفسه ومثاليته . فليس ثمة إذن موقف سلبى إزاء الطبيعة لأنها كانت منذ البداية — على نحو ما يصورها التاريخ على الأقل — الى أن تغرقها الفيضانات الصاخبة أو تجف جفاف الصحارى القاحلة الجدبة أو ينال العطب والخراب المساحات الشاسعة منها . . . ويظهر الإنسان إزاء هذا كله وهو حائر

(١) نقول أحياناً « فكرية » بدلا من « مثالية » حين يكون المقصود أن تشير اللفظة الى ما هو « موضوع التفكير » .

فى التجريدات العقيمة أو انفعالات العنف والاستهتار للقيمة .

وهكذا اعتورت الطبيعة الخارجية ظواهر الفيضانات التى أوجدت الانقسام فى العالم ودفعت الإنسان إلى رؤية الطبيعة كقوة خارجية معادية . وتعود العلاقة بين السيد والعبد إلى الانبثاق من الطبيعة نحو الإنسان ثم من الإنسان تجاه الحيوان . أى أنها تنبثق من جديد فى صورة اجتماعية تحث الإنسان على التفكير فيما يمتلك من الأشياء وأن كانت هذه الأشياء هى العبيد . فإنه لا يلبث أن يخضعها لتفكيره ويجعل من الوجود الخارجى حقيقة مؤثرة على كيانه ووجوده بحكم وجود الحرية وانبثاق الذاتية عن طريقها لدى العبد وهو يستغل طاقته وقدرته على العمل من أجل الحرية أى من أجل الذاتية .

ومن هنا نستطيع أن نتبين منذ البداية أن « ظاهرية الفكر » تقطع الطريق أمام كل شكاك أو رواقى أو متردد . وهى تبرهن دائما على أن أى موقف من هذا القبيل يعد موقفاً هداما لذاته من تلقاء نفسه . أى أن الفكر الذى يتخذ مظهر التشكك أو الرواقية أو التردد أو السخرية اللاهية أو الظن المتأرجح . . هذا الفكر يهدم نفسه هدماً ويقضى على نفسه بنفسه . بل هو معول الهدم ذاته الذى يتولى هدم أمره بيده .

فالواقع أن هيجل على نحو ما نرى كان على الدوام عدوا لأى فكر مجرد أو قائم على أساس اتخاذ موقف القضاء . ولعل هذه السمة ظلت تميز كل من تشيع للهجلية من بعده ولا يزال الشك وعدم الثقة إزاء الفلسفات القطعية المجردة محور الفكر الفلسفى الهيجلى الممتد مع الزمن إلى عصرنا وإلى ما سوف يلى من العصور .

ومن الصحيح أن فلسفة هيجل فلسفة قانون أكثر مما هى فلسفة أخلاق. ولكن القانون أكثر قدرة على الاستمرار والبقاء فضلا عن أن أبسط قانون

بالنسبة إلى الأشياء هو العلاقة . وما دامت الأشياء لا تعنى شيئاً إلا إذا تعارض أحدها مع الآخر أو كان أحدها بمثابة القابل للآخر لزم بالضرورة أن يكون الطرفان بمثابة المعطيين فى وقت واحد ولو كان هذان الطرفان هما الإنسان والوجود الخارجى أى الذاتية والموضوعية[1] .

وهكذا يوجد من بين ما هو غير قائم موجود ما يقبل أن يكون موضوعا للتفكير . ولذلك نكتشف مع جان فال أن هيجل بهذه الطريقة صاغ الأساس الأولى لفلسفة هيربارت فى التناول الرياضى لمسائل علم النفس ولنظرية العلاقات الخارجية على نحو ما أدركها كل من جيمس وراسل . والمبدأ الذى كان ينتظر من ورائه أن يخلق وحدة الأشياء يصبح هو نفسه مصدر الانقسام والتنوع بغير اعتماد على أى تصورات[2] .

ليس هذا وحسب . بل فلسفة هيجل تعارض فلسفة الضرورة والوجوب Sollen لتضع مكانها فلسفة الرفع Aufheben الذى يسمح باكتشاف اللامحدود العينى بعكس المطلقات المجردة السابقة . ويلعب النفى بذلك فى فلسفة هيجل دورا جديداً لم يسبق إليه لأن النفى عنده إيجابى خلاق ، وفكرة النفى هى نفسها الحرية .

ولكن الذاتية هى الحرية كما قلنا من قبل . والإرادة الحرة حقا هى جماع الفكر النظرى والعملى . وإذا ظلت الفكرة مجردة أو قطعية لم تجد لنفسها حياة وبقيت معزولة ما لم تسعفها إرادة مباشرة .

ومن هذا يتعين أن تكون الأخلاق بالضرورة أخلاق مجتمع أو أخلاق مجموعة . وتعبر القوانين الأخلاقية عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة

---

(١) الديدى : هيجل ص ١٨٥ .
(٢) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٥٨ .

المجموعة فى عبارات وضعية . وتتقدم الأخلاق وتنمو كلما تحول البناء العينى الماثل للمجموعة نفسها وتشير ظاهريات الفكر إلى أن تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة لا تعدو أن تكون تعبيراً عن الوعى الذاتى (الإنسان) العديد المتنوع الذى تملكه روح العالم عن نفسها .

وفى تقدير هيجل أن تأسيس لحظة الذاتية ينتمى إلى مضمار الأخلاق وليست الأخلاق سوى الذاتية وهى تتفوه بألفاظ موضوعية. أما القانون فيرى الفرد بطريقة عقلية محضة ويعبر القانون أيضاً لهـــذا السبب عينه عن لحظة الاتجاه إلى الخارج أو عن لحظة السقوط . ولهذا يجد القانون مكانه فى حياة الفكر .

الفصل السادس عشر

اليهود فى نظر هيجل

يهمنا أن نلفت النظر فى غضون بحثنا إلى موقف هيجل من اليهود لا بحكم وجودهم كعنصر بشرى وإنما بحكم وجودهم التاريخى .

ومن شأن تحليل موقف هيجل حيال اليهود أن يفسر لنا واقعاً فلسفياً حقيقياً داخل اطار للفهوم الجدلى الهيجلى . . ويمكن شرح هـذا الموقف على أساس أن الطبيعة تـكون دائماً ما هى عليه بطريقة مباشرة فى حين أن الفـكر لايكون ماهو عليه ولا يحقق كيانه كوجود إلا بالعمل والحركة . ولابد للفـكر من أن يتشكل بصورة جزئية معينة لـكى يكون موجوداً قائماً على نحو مباشر .

غير أنه — أى الفـكر — لا يلبث أن يكتشف الفقر والجدب الذى يتمثل كواقع فعلى فى هذه الصورة الجزئية . ومن هنا يشرع فى الالتزام بتعيين يكون أكثر امتلاء وأكثر غنى مرة بعد مرة حتى يتعرف فى وجوده على حقيقة هامة وهى أن وجوده نفسه عبارة عن الفعل ذاته الذى ينتقل به من تعيين لآخر . وبمجرد رجوع الفـكر وعودته خلال هذه الحركة يدرك ذاته توا كنمو لعملية النمو والتطور أى كشمول يتوالد ذاتياً من تلقاء نفسه .

ولا شك فى أن هيجل كان يقصد تدعيم الفـكر التاريخى والفلسفى بالمنطق حين اكتشف المنهج Behandlung العلمى المبتـكر الذى أعطاه اسم الجدل كطريقة للفـكر الجديد أثناء عرضه للمنطق . فالمنطق بأكمله هو ما يصح أن يسمى بالمنهج الهيجلى لا الجـدل لأن الجدل صورة تأتى فى النهاية كاستجابة لمضمون فـكرى معين . ومن الجائز ولا شك أن يتوقع المرء استجابة فـكرية

معينة تترتب جدلياً على مواقف ومقدمات ملحوظة ، ولكن الجدل يحدث في النهاية بحكم التكوين الخاص بمضمون فكرى وروحى محدد .

فهذا الجدل يمثل أعمق رؤية للاشياء تمسك بها هيجل فضلا عن أنه بمثابة المنهج الفلسفى الأصيل المميز عن مناهج العلوم الأخرى والمعبر عن حركة الفكر الطبيعية الخاصة إزاء موضوعات التفكير . وهذا من شأنه أن يحفظ الفكر من عيوب الاعتماد على الحدس الباطن (على طريقة برجسون وحدها ، وكان هيجل قد اكتشفها كاملة قبله) أو على الاستدلال المبنى على التأمل الخارجى .

ولكن علينا أن نلاحظ هنا فى هذه العبارة السابقة التى نص فيها هيجل على أن الجدل يقوم مقام المنهج العلمى للفكر الفلسفى فى مقابل المناهج الخاصة بالعلوم الأخرى والتى قد لا توائم ميدان الفلسفة علينا أن نلاحظ أنه — أى هيجل — لم يعمد هنا إلى ذكر لفظة المنهج Behandlung إلا على أساس المقارنة بين طبيعة العلم الفلسفى وطبيعة ماعداه من العلوم . وجاءت كلمة المنهج هنا لتحدد الفوارق بين أساليب البحث فى حقل الفلسفة وفى سواه . ولا شك فى أن هذه اللفظة مطابقة تماماً لطبيعتها الخاصة كأسلوب فى البحث وكمنهج ذى قواعد وأصول فى علوم الرياضة والطبيعة . وإذا قارنا بين الجدل كأسلوب خاص بطبيعة البحث فى العلوم الفلسفية والاجتماعية وبين مناهج العلوم الأخرى فقد يدعونا التعبير الفلسفى إلى المقارنة بينها جميعاً كمناهج بجامع الاسم الذى تلتقى عنده وسائل البحث وقواعده وأصوله فى العلوم الطبيعية وغيرها .

أما إذا دققنا قليلا فى الاستعمال الفلسفى لأسلوب البحث فلن ينهض بحال بوصفه منهجاً لسبب بسيط وهو أن المضمون نفسه هو الذى يحدده[1] .

1—Hegel : Sämthlichs Werke (Jubilâumsausgabe) IV, S. 16—17

أو بعبارة أخرى يجب أن نفطن منذ البداية إلى أن هيجل استعمل لفظة المنهج هنا وهو بصدد الدعوة إلى تصور عام جديد للعلم فى عصره بحكم الضرورة الحتمية التى صارت تستلزم مثل هذا التصور الجديد . وهنا نلاحظ أن هيجل كان يتحدث عما يسميه العلم ويقصد به العلوم المعرفية برمتها بما فى ذلك الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات . فلهذا تحدث عن المنهج فى كل علم أى فى كل فرع من أفرع المعرفة .

وينبغى أن نفطن ثانياً إلى أن الجدل فى نظر هيجل يتحدد وفقاً لمجال الفكر والتأمل الذى يستخدم فيه كما يتعين حسب نوعية النظر العقلى . أو بتعبير آخر لا يجرى اسم الجدل ولا يجوز اقراره إلا إبتداء من التعيين التأملى أى التأمل الذى يقوم بالتعيين .

ولشرح ذلك نقول إن الجدل لا يتحدد إلا وفقاً لطبيعة المضمون الفكرى الذى يتحرك فى داخل المعرفة العلمية (هنا أيضاً تعنى المعرفية) لسبب بسيط وهو أن الجدل يصبح فى هذه اللحظة الفكر ذاته الخاص بالمضمون والذى يفترض تعيينه بنفسه وبتعثه ابتعاثاً . ولا يمكن أن يستحيل الجدل إلى منهج مدرسى كموضوع تعليمى مادام لا ينتمى إلى مجال العقل المجرد . ولهذا يظل الجدل بعيداً عن المنهجية .(راجع ص ٣٤ فيما سبق لتعرف معنى العلمية عند هيجل)

فالجدل يقوم فى أخص خصائصه بخلق التكامل بين الأشياء فى وحدة . ولهذا لا يمكن أن يكون الجدل جدلا إلا إذا تحقق وفقاً لمضمون من التفكير بطريقة عامة كوحدة من التأمل (من حيث هو مصادرة) والتأمل الخارجى . وبهذا وحده يستطيع التعيين التأملى أن يضم فى ذاته وجوده الغيرى . فيتألف بالتالى من مصادرة ، ومن نفى : ولكنه يحيل العلاقة الموجهة نحو الغير إلى ذاته ليضمها إلى ذاته ويستكمل بها كيانه . بمعنى أن علاقة الكيف بداخل التعيين التأملى تصبح

عبارة عن انتقال إلى الغير . ولا يبدأ تحول التعيين التأملي إلا في هذه العلاقة أي علاقة الانتقال إلى الغير . وهكذا يكون التعيين التأملي مصادرة ونفياً مع القيام بشد العلاقة المتجهة إلى الغير نحو ذاته وادماجها في كيانه . فهو هنا كالنفي حين يكون معادلا لذاته ولغيره أي حين يصبح ما هوية . وفي هذه اللحظة يصبح الفكر تعيينا تأمليا حقيقياً أي يصبح مصادرة ونفياً ثم بانعكاسه على نفسه يؤدي إلى حـــذف المصادرة وإلغائها ويستحيل بالتالي إلى علاقة لا نهائية بذاته .

لا يؤدي التفكير إذن إلى ظهور الجدل إلا إذا تحدد مضمونه بطريقة معينة هي تلك التي وصفناها في الفقرة السابقة ، لابد أن يصبح المضمون الفكري في علاقة لا نهائية مع ذاته لكي يؤدي إلى ظهور الجدل وانبثاق حقيقته . وهو مالا يحدث إلا إذا اجتمعت المصادرة والنفي ونشأ عن انعكاسهما حذف المصادرة ورفعها وتألفت من هذا كله وحدة كاملة . هذه الوحدة ذاتها هي فعل الجدل وهي أخص ما يميزه وتظل الحقائق إلى ما قبل بزوغ الجدل في حالة تفرق وعزلة . ولا تلبث أن تترابط بواسطته كمبدأ يبررها ، لا كمنهج تستقيم على هديه وإرشاده . فالجدل يأتي كعملية تتويج نهائية لا كعملية إرشاد وتوعية أولية . وبهذا يتحدد وضع الجدل كمبدأ لا كمنهج . ولا يستكمل هذا المبدأ كيانه إلا تحت تأثير طبيعة المضمون الفكري ذاته . ولا بد أن يتوفر رباط حي بين التلقائية الخلاقة والصور التي تنشأ عنها بحيث تتوثق العلاقة بين عالم الطبيعة وعالم الحياة . . بين عالم الحياة وعالم الروح . . . بين عالم الروح والله نفسه ويجد الأسفل مبرراً لوجوده فيما يعلو عليه .

لذلك لا نسلم بأن الجدل منهج . ولذلك أيضاً يتحتم أن يكون الجدل نفسه ثمرة حركة في المضمون الفكري نفسه كأنه الصورة الخاصة بالفكر

كأداة بلغة أرسطو . والفلسفة ذاتها لا تتقدم إلا ابتداء من عقلية العصر .

والجدل لا يسمى جدلا إذن على هذا الأساس إلا عند هيجل . وكل جدل سابق يعد « جدل التأمل أو الفكر الخارجي » لأنه يبقى في مجال الأشياء التجريبية الخارجية المتفرقة أو يعد جدلا سفسطائيا وضربا من السفسطة لأنه يبقى في مجال التجريدات التي تنبني على فرض انفصال مطلق بين الوجود ونقيضه . ويعد جدل أفلاطون من النوع الأول كما تعد النقائض التي عرضها كانط من النوع الثاني .

والخلاصة أن الجدل عند هيجل هو الحركة العقلية العالية التي تتداخل الحدود المنفصلة ظاهريا بعضها في البعض الآخر على نحو تلقائي بحكم حقيقتها ، وتؤدي بذلك إلى حذف افتراض انفصالها ، وبفضل الطبيعة الجدلية التي تكمن حينذاك في تلك الحدود ، يتوحد الوجود ونقيضه ويبرزان حقيقتهما في الصيرورة[1] .

ومن هنا نبدأ في النظر في أمر اليهود من وجهة نظر هيجل . وبغير هذا المنظور الجدلي لا يتيسر فهم وضع اليهود حقيقة في فلسفة هيجل كما فعل بعض المؤرخين والملقين . فاليهود في نظره هم أول موضوع في حركة الجدل الخاص بالفكر الخارجي (الذي يبقى في حدود الأشياء الخارجية المحسوسة) التي تدخل فيها مسيرة الأديان والعقائد . ولذلك فديانتهم تمثل ديانة العبودية لأنها ديانة تضع نقيضين متقابلين من « اللا ــ أنا » ولأن الفكرة عند الشعب اليهودي الذي يعتنق تلك الديانة هي الاستيلاء على الشيء والاستيلاء هو التفكير . فلا يكون تفكير بلا شيء . ومادام الشيء هو المتحكم في كل موقف فليس هناك سوى توزع وتشتت وتفرق . وترتبط مقولة « السيد والعبد » بفكرة

1— Hegel : Wissenschaft der Logik (Leipzig 1932) S. 91.

الشيء ارتباطاً وثيقاً . ويسهم اليهودى فى تمثيل هذه المقولة إسهاماً أساسياً . فاليهود هم الأشياء نفسها وهم العبيد الذين يملكهم سواهم لأنهم يخضعون للشيء ويخضعون للقوانين الموضوعية الخالصة أى التى تتحكم فى وجود الأشياء . ولذلك فهم يقومون بدور بين نقيضين ممثلين فى شعب اليهود وبقية العالم .

وهما ـ كما قلنا ـ نقيضان من الأشياء الحقيقية التى تمثل الخواء الخالى من المضمون وكأن أعضاء هما أموات بلا حياة بل ولعلهم لم يبلغوا الموت ذاته .. بل وكأنهم العدل المطلق أو الشيء الصناعى للفتعل الذى يتحقق فى مجاله أية معلمة من معالم الحياة أو القانون أو الحب .

ولكن هذا نفسه هو ما يدفع إلى تنقية النفس فى الحركة التالية . لا يلبث هذا الوجود الخالى من كل معالم الحياة أو القانون أو الحب أن يكون بمثابة السباخ الذى يخصب التربة البشرية بعامة فى حركة الجدل الحقيقى من أجل بزوغ الذات بالمعنى الصحيح . وستكون الحقارة والنذالة والنجاسة اليهودية تمهيداً للنقاء البشرى على نحو ما تتسبب المادية اليهودية فى خلق الروح المثالية كرد فعل لدى سواهم . وبقدر ما يقف اليهودى هنالك على حقارته وضعته يتنبه البشر فى تاريخهم إلى معنى النبل والشرف كحقيقة روحية .

ولا يتكشف مفهوم الله إلا لمثل هؤلاء الحقراء فى قطيعتهم وعزلتهم وأنانيتهم المرتبطة بالشيء المملوك . وكان العقاد يشرح فكرة هيجل هذه بقوله إنك تستدل من وجود أطباء عيون كثيرين فى بلدة ما على توطن أمراض العيون بها . وكان العقاد يستدل من كثرة أنبياء بنى إسرائيل على خسة شعب إسرائيل الشديدة وحاجته المستمرة إلى من يذكره بالله[1] . والنبى عند اليهود

---

(١) لا يفوتنا هنا أن نذكر على سبيل المثال مشابهات كثيرة هنا بين هيجل والعقاد ى

هو البطل والقديس والإله لأنه يشير إليهم بوجود عالم آخر سوى عالم الحساب والميزان والكلف بالماديات وثرثراتهم السوقية أى عالم الروح . ولهذا السبب كان للسيح الله نفسه وقد جاء ليحمل إلى شعب إسرائيل ما لم يطق اليهود سماعه من الأنبياء البشر .

وكان ابراهيم فى نظر هيجل غريباً على الأرض . لا شىء سوى نفسه ولا يشغله سوى وجوده . وكان يحرص على إله خاص به وحده . ويفسر هيجل سعى إبراهيم لقتل ولده اسماعيل على أنه محاولة للتخلص من أى وثاق يعوقه عن الانشغال بعالم الربوبية كما تخيله لنفسه . ولا يقبل الحب الأبوى بل ولا يستطيع أن يحب حباً أبوياً مع حرصه على عالمه الربانى الخاص به . وهو يبرر

الأقوال العابرة العادية التى كانت ترد على لسان العقاد .

كان العقاد يردد الكثير من عبارات هيجل بمناسبة اليهود وبغير مناسبتهم أيضاً فى غضون أحاديثه إلى تلاميذه فى ندواته . فقد كرر العقاد مثلا بثقة بالغة وشديدة رؤيته لعالم الالتحام بالمطلق والبصيرة الكلية فى ثوان معدودة ما لايزيد عن خمس أو ست مرات فى حياته بأكملها. وكان يقول أن الإنسان يرى خلال هذه الثوانى العالم ككل ملتحم مطلق لا أجزاء فيه ولا أبعاض. وتأتى له هذه اللحظة كبارقة عابرة سريعة كأنه يرى فيها الوجود من عل ويشرف على الكون ككل مطلق. وهذه هى مايسميها هيجل لحظة الإلهام **Begeisterung** فى قصيدته **Eleusis** ويشير إليها بقوله :

« فإذا بى أنفذ إلى ما لا يخضع لحصر أو قياس
وإذا بى فيه
وكأنى الكل
وكأنى لست سواه » .

وأشار هيجل إلى هذا الموقف نفسه فى بحثه عن حياة المسيح ضمن كتابات الشباب عندما تندفع الروح بلا حدود ولا حواجز وتتطلع إلى ينبوع الوجود والخير المحض . (أنظر مقدمة العقاد للمطالعات) .

وكان العقاد يقول فى مجلسه أيضاً من منكم يمسك لى لحظة حاضرة ؟ من ذا يقول : هذا هو الآن . . هذا هو الحاضر ؟ وكان هيجل يسأل نفس السؤال فيقول : الآن الظهر تماماً . ولكن لا استقرار إطلاقا لما هو « الآن ». فالآن ليس إدراكا مباشراً للمستقبل بحيث يبنى عليه اليقين الحسى وإنما يبنى هذا اليقين على العملية الكاملة التى تتداخل فيها كل اللحظات .

خدمته لنفسه ولأنانيته ويحقق أثرته بزعم أنه يخدم ربه . ولا يريد أن يصدر عنه فى الواقع أى شىء إلا بحساب وبقدر . فلا يرى أى شىء إلا لنفع يعود عليه ولا يمد بصره مدا بريئا خاليا من التفكير فيما يعود عليه من ورائه . ولا يستطيع أن يتخلص من نظرته إلى جسده كشىء ممتد تعود عليه أبسط حركاته أو استثماراته بالنفع والفائدة المجزية . وإله اليهود على هذا هو أعظم وأضخم شىء ... أو هو الشىء المائل الكبير الحجم إلى ما لا نهاية . وهو خادم الشعب اليهودى .. كأنه المارد الذى أطلقه إبراهيم من القمقم وصار بذلك خادما له ولشعبه . وشعاره هو تملك الأشياء والسيطرة عليها .

ويتكرر هذا الوضع على طول التاريخ سواء فى العصور الدينية القديمة أو فى العصر الحديث وفى تاريخ المرأة والرجل اليهوديين . وسيدنا يوسف نموذج فذ لليهودى الذى يستقدم أسر اليهود إلى مصر ليقوموا بخدمة الملك ويخضعهم خضوعا كاملا لإرادته حتى يستحيلوا إلى أشياء وحتى يصبحوا أشياء تحمل الأشياء وتتزايد كأشياء . ويمثل موسى خلاص اليهود لأنه يمثل انتقالهم بعد طردهم إلى مكان آخر يخضعون فيه لقانون جديد فيحققون عدم الألفة والارتباط بالمكان والأرض من ناحية وينزعون نحو الكثرة المائعة المتزايدة بالرؤية والارتحال التى تتمثل لهم كإله كبير ممتد من الذهب . فهم يرون الاستقلال كشعور أصيل بالحاجة إلى الارتكان والاعتماد على ما يخصهم هم أنفسهم ولا يخصهم مع سواهم من الشعوب وإن استأثروا بكل خيرات فرعون مصر . فهم يحتفظون فى صميم قلبهم بروح العبودية والعبيد . ولذلك يبقى معهم إلى الأبد بعد خروجهم من مصر شعورهم بالحنين إلى مصر . ويظل مفهوم العودة أصيلا فى نفس كل يهودى لأنه حنين لأن يستعبده من جديد فرعون مصر .

وتنحصر قيمة الجسم فى نظر اليهود فيما يعود على صاحبه من فائدة حيوانية

على حساب الآخرين لأنه يقوم مقام الشيء الذي يمار . فهو يرى الوجود خالياً من أي دلالة أكثر من دلالة الشيء وينعدم لديه أي وعي ذاتي . فهو آلية محضة وتكنيك يمتص ويستحلب به الشيء المادي الذي يميزه بالسيطرة ويشعره بالتفوق على غيره من الشعوب .

والارتباط بإله اليهود ارتباط بالعداء المستمر والبغضاء لغيرهم من الشعوب ولا يحرص اليهود على الانفصال عمن عداهم من الشعوب وحسب وعن أبناء شعبهم فقط بل وعن الله أيضاً . فاليهودى مصاب بجنون الانفصال والافتراق ويسيطر عليه شيطان الكراهية والمقت الذي يهبه وحده القوة والأيد والكيان . فهو يفضل غنى الكثرة ووفرة الأشياء وتعدد كل ما يحيط به عن الوحدة الأصيلة الثابتة[1] .

وحب الوحدة والتمثل الفردى فى بلد غريب والارتحال من مكان لآخر والاستئثار بالغربة والابتعاد عن قوانين الجماعة وتفضيل الأستفادة كشخص معزول من كل حاجيات سواه . . . كل هذه خصائص تميز بها اليهودى وفرضها على العالم بعد ذلك كحقيقة يريد أن يستنزف بها أكبر قدر من المنافع والمكاسب.

ويسند هيجل إلى اليهود دوراً جدلياً ضرورياً فى اعداد المسيحية والتمهيد لها . فلا يمكن أن يظهر المسيحيون المخلصون مالم يعرفوا التمزق والانشقاق الباطن الذي يميز روح اليهود.ولا يمكن أن يعرف المسيحى معنى التضحيةومعنى التقشف والزهد فى للمتلكات والأشياء والغنى والثروة مالم يكن اليهودى نمطاً خسيساً تقدم عليه وسبقه وتمثل فيه انعدام الوعى الذاتى وانعدام أى قيمةفى الجسم أو فى الولد أو فى القانون إلا بمقدار مايعود عليه من نفع وفائدة . وهذا

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ٢٧ .

الدور وحده هو الذى يهب الشعب اليهودى دلالته وأهميته أيضاً فى التاريخ العالى لأنه كان تربة فاسدة تصلح لإعداد الشرط الأعلى الضرورى الذى تصل عن طريقه روح البشر إلى الوعى المطلق بذاتها عندما تفكر فى ذاتها بداخلها هى نفسها عن طريق الغيرية كانفصال وكألم وكمصدر لشقاء الوعى. ولذلك تعلو المسيحية على اليهودية بتوحيدها بين أوجه الذاتيه والموضوعية وبخلق التوافق بين الله والإنسان وايجاد روح الوئام بينهما(١).

وتمثلت الوحدة فى شخص المسيح كما تمثلت فى شخصه الحرية. فكان الوعى الدينى اليهودى مملوءاً بالشعور بالفاصل اللانهائى بينه وبين الله. وأدى هذا الانفصال إلى إدراك الله بوصفه خارجياً أى كشىء من الأشياء. وأحلت المسيحية الإحساس بالوحدة محل الإحساس بالانفصال والفرقة عند اليهود. وأدى الايمان بأبوية الله إلى حذف الغيرية. ويرى الإنسان نفسه فى الله ويرى الله فيه. فالمسيح صورة المسيح نفسه وصورة الله ذاته ولم يعد المؤمن للسيحى يرى أية غربة فى شخص الله. والثالوث من الله والابن والروح القدس أو الأقانيم الثلاثة كشف عن مضمون أوجه جدلية مختلفة داخل اطار ايجابية فريدة خارقة. ومع اكتمال العقيدة المسيحية تبزغ لحظة العبور الحقيقية أى لحظة الجدل بالمعنى الصورى الأوفق(٢).

وعلى هذا فالشعب اليهودى هو التهيد للانسان لأنه كان شعبا لا يعرف الإنسان وليس للانسان فيه وجود. ولذلك يتمثل لديه القانون الدينى — وقد خلا من الروح وانعدم لديه الإنسان — فى وعى هدام وفى فعل يعبر به الكائن اليهودى عن لا إنسانيته وسلبيته. والله عنده هو إله العوز والاحتياج لا إله

(١) هيجل : فلسفة التاريخ (الجزء الثانى) ص ١٦٣ (ترجمة جيبلان).

(٢) من أجل الارتباط بالله كان من الضرورى الابتعاد عن الأشياء وعن الحقيقة الواقعة. وتمثلت هذه الحركة الجدلية لدى المسيح ولدى مجموع الناس الذين شايعوه.

الأريحية والكرم والجود . ويهرب اليهودى من الحقيقة بانتظار المسيح ... أى مسيح سوى المسيح . . . أى غريب . والله عنده هو صاحب العرش الذى يحكم ويستبد . وهو الذى يخدم الشعب المختار La nation privilgéiée .

ولا يجتمع فى اليهودية وفى الشعب اليهودى عنصر الهدم وحسب وإنما يجتمع فيه عنصر التوجس الأصيل الذى تنبنى عليه كل نزعات الشك . فالرجل اليهودى يقول تارة : إننى من لاوجود له ، ويقول تارة :إننى الوحيد الموجود. فيكون بذلك أساس كل شك كما هو الأصل فى كل هدم . والهدم والشك أصيلان فيه.

وأكبر دليل على إرادة النذالة والخسة عند اليهود وأصالتهم فى البقاء حيثما هم كشعب مختار بهذه الصفات إلى أبد الآبدين .. أكبر دليل على ذلك هو رفضهم الأعتراف بشخص عيسى على أنه المسيح .

فالمسيح عيسى بن مريم هو انتقال إلى حياة الروح وعدم الخضوع للمادةأو عبادتها . . . ولذلك لم يروا فيه المسيح . . . لأن دينهم وهو عبادة المادة وقد اكتمل لهم بغير مسيح .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السابع عشر

هيجل وهيلدرلين

تناولت موضوع العلاقة بين هيجل وهيلدرلين عدة مرات فى كتاباتى السابقة وهاأنذا أعيد تخصيص فصل جديد لهذا الموضوع المثير . وقد سعيت لإثبات هذه العلاقة بصورة تبقل إلى القارىء مدى عمق الصلة بين الفيلسوف هيجل الذى نظم بعض قصائد قليلة جداً من الشعر فى حياته والشاعر هيدرلين الذى ظل شاعراً هائماً فى سبحات الفكر والفن واضعاً نصب عينيه الموقف العقلى اليونانى الأصيل . وتلقى العلاقة بينهما أضواء كثيرة على فكر كل من الرجلين وعلى فكر فيلسوفنا هيجل بالذات .

وتحدثت عن هيلدرلين فى غضون ثلاثة أبحاث بكتابى عن « أدبنا والإتجاهات العالمية » وشرحت وضعه الشعرى وعلاقته بهيجل وبالجدل الهيجلى. وكان ميلاده فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل أى سنة ١٧٧٠ فى مدينة لاوفين على نهر النيكر بألمانيا . والتقى كل من هيلدرلين وهيجل كطالبين فى غرفة واحدة بالمعهد الدينى فى مدينة توبينجين بأقصى شمال ألمانيا . وكان ثالثهما شيلنج فى نفس السكن بالمعهد . وتوطدت الصداقة بين هؤلاء بصورة قوية مليئة بشحنات من الحب والأحساس الصادق وتعاونوا فيما بينهم فى مواقف كثيرة أثناء حياتهم وكان تعاونهم ينم عن محبـــة وتقدير وعن ارتباط روحى أصيل .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن هيلدرلين كان موضوع كتاب كامل عن

الشعر بقلم فيلسوف الوجودية الأكبر هيدجر . وفى رأى هيدجر أن الشعر والفكر تعبير « أولى » أصيل وهما فى حد ذاتهما لغة عليا تتأدى بواسطتها اللغة ذاتها من خلال الإنسان وعن طريقة . أى أن اللغة ذاتها تعبر عن كيانها من خلال الإنسان عن طريق الشعر والفكر . وفى رأى هيدجر أن الشعر هو شعر هيلدرلين . فهناك الشعر وهناك ماليس بشعر وأن بدا شعراً . الشعر شعر ولا يوجد نمط ينطبق عليه مدلول الشعر مثل شعر هيلدرلين . والذين ينظمون الشعر لا يعرفون حقيقة هامة وهى أن الشعر شعر ولا يكون إلا شعراً ومن غير المجدى أن يصارع الإنسان من أجل وضع أشعار لا تنتمى إلى الشعر وأن ادعت ذلك وحملت هذا الإسم . والصنف الذى يطلق عليه اسم الشعر يكون بمثابة ماهية الشعر ولا يلتبس بما عداه من الأعمال التى تحمل هذا الإسم . أى أن الشعر ليس مسألة نقد أدبى ولا يخضع لأى احتكام نقدى لأنه هو نفسه الذى يحدد جوهر الشعر ويظهر حقيقته ويقاس إليه ما عداه ويفرض قواعده وموازينه .

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن فكرة الحركة والصيرورة احتلت موضعاً أساسياً ولعبت دوراً رئيسياً لدى كل من هيجل وهيلدرلين . والتغير هو سبيلنا إلى عرض الكمال فى نظر هيلدرلين ضمن قصيدته عن هيبريون كما أنه خص بعض قصائده بفكرة صيرورة الروح . وفى رأيه أن الحركة ضرورية من أجل اتحاد الأجزاء وانفصالها ومن أجل حصول كل جزء على حدة من القدر الملئ الكافى من الحياة ونزوعه نحو الكمال أثناء تحدد الكل الموحد فى ذاته .

وأضاف هيلدرلين إلى ذلك وكأنه يحرص على إجمال مفهوم العالم بالصورة التى تظهر مدى تقارب نظرة هيجل من نظرته بطريقة رفيعة مع مافيها من طابع مضطرب بعض الشيء : وكلما زادت الأجزاء من حيث المضمون زاد الكل

الموحد فى جوانيته . . . وكلما زادت الأجزاء حياة زاد الكل الموحد فى حيويته . . . وكلما زادت الأجزاء فى تقدمها حساً وشعوراً زاد الكل الموحد فى تقدمه تماماً وكمالا .

ويرى هيجل رأيا خلاصته أن حركة الأمتداد والتوسع نحو خارج الذات والنشوة ثم العودة إلى الباطن تؤدى عند الرجوع إلى الذات إلى الغنى والنماء نتيجة لهذا الخروج ذاته نحو العالم البرانى . ويعمد هيجل إلى الإلتقاء مع هيلدرلين التقاء قويا بأن يهتم بتوحيد هذه الفكرة مع فكرة الصراع الجوانى الذى ينتصر فى النهاية . فالأجزاء تتقابل فى تضادإحداها إزاء الأخرى ويصارع بعضها بعضا بحيث تنشأ وحدة جديدة تولد من هذا الصراع المضاد المزدوج . وهذا يعنى طبعا شيئاً واحداً وهو أن العالم عبارة عن صعود تدريجى يبــدأ من أكثر الأشياء بساطة وأصالة حتى يبلغ أعلى الصور والأشكال وأرفعها .

ولا نملك بعد الاطلاع على هذه التشابهات والملامح الفكرية لدى كل من هيلدرلين وهيجل إلا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين الرجلين : الشاعر والفيلسوف . ولا يستطيع أحد أن يقطع بشىء على نحو ثابت بهذا الصدد ما لم يقرأ كل الدراسات التى دارت حول هذا الموضوع . وهى دراسات غنية وثمينة فى الواقع ولا شك أن قراءتها قد تفيدعند إعداد بحث أو رسالة كاملة للماجستير أو للدكتوراه فى هذا الصدد . ولعل أحداً يستطيع أن يخصص الوقت والجهد الكافيين لهذا الغرض . ونكتفى هنا بأن نقرر بأن هذه العلاقة تستحق دراسة جادة فى ثلاث أو أربع مئات من الصفحات كبحث لدرجة جامعية .

ولكى أكشف عن مدى السذاجة التى يتمتع بها النقاد الذين يزعمون أنهم متخصصون فى هيجل أشير إلى أحدهم وكان قد ادعى الحرص على هيجل

من افتراءاتى وأحكامى القائمة بلا مبررات ومتناقضـاتى التى لا تنبنى على مركب فـكتب مقالا(١) عن كتابى الأول عن هيجل قائلا مايلى :

« من الأمور التى تحير القارىء حيرة شديدة فى كتاب الأستاذ الديدى كثرة الأحكام التى يلقيها المؤلف بلا برهان ولا دليل ولا حتى وقفة قصيرة للشرح والتحليل ، بل إن فى بعضها ما يوحى بالمبالغة الشديدة . خذ مثلا قوله : « إن الجدل بصورته الهيجلية النهائية كان يتمثـل بحذافيره فى شعر هيلدرلين (ص ١٣) » .

ويستمر صاحب المقال فيعلق بعد ذلك على عبارتى بقوله : ولا أحد ينكر أن هيجل تأثر بهيلدرلين . . . ولـكن صياغة الأثر بهذه الصورة فيها مبالغة شديدة(٢) . وفى أعتقادى أن الأستاذ الديدى لو أقام البرهان على صحة هذه العبارة لقدم لنا شيئاً عظيماً للغاية .

ورددت عليه بمقال موجز تحت عنوان : « هذا الشيء العظيم للغاية . . . أنا فعلته ياسيدى » . وقلت فيه رداً على هذه النقطة التى ذكرها :

« وفعلا ياسيدى الـكاتب . . . هذا الشيء العظيم للغاية أنا فعلته . وقد أخجلت تواضعى والله . فلو أنك قرأت الفقرة التى اخترت عبارتى عن هيلدرلين منها لوجدتنى أقول فى مطلعها . . . أى فى أول سطر منهـا (ص ١٣) :

وكنت قد أثرت موضوع الصلة بين هيلدرلين وهيجل فى مقالات سابقة

---

(١) هذا الكاتب هو مؤلف كتاب « الجدل عند هيجل » الذى من أهم مراجعه كتاب قصة الفلسفة الحديثة لزكى نجيب محمود عن هيجل !!

(٢) لاأدرى طبعاً أين الاضطراب إذن؟ وكان يمكن سيادته ما دام يسلم بأثر هيلدرلين على هيجل أن يكتفى — حرصاً على شرف القول — بالعبارة الأخيرة وحدها كنقد لمؤاخذتى على المبالغة . . لا على الأحكام بلا مبررات ولا برهان ولا دليل و و . . الخ .

(وردت بهذه المناسبة فى كتابى (هيجل) ملحوظة فى أسفل الصفحة تشير إلى ص ٣٠٧ بكتابى : أدبنا والاتجاهات العلمية) وأشرت فيها إلى احتمال أن يكون هيلدرلين مصدر الدفع الشعرى وصاحب الإيحاء والاقتراح والتوجيه لفكرة الجدل على نحو ما استخدمها هيجل .

هذا هو كلامى يا سيدى فى السطرين السابقين تماماً على العبارة التى اتخذتها (عاراً) لى والعار كله لك حين لا تقرأ عبارة سابقة على عبارة تؤاخذنى عليها . وكيف تبنى آراء وأفكاراً على جملة مقتطعة من فقرة دون أن تقرأ بقية الفكرة ؟ وهل هذه هى عادتك فى التفكير ؟ ولو أنك عدت إلى هذه المقالات التى أشرت إليها كمرجع هنا لعرفت أننى فعلت الشىء العظيم للغاية الذى أشرت إليه وهو اكتشاف الجدل الهيجلى فى قصائد ألمانية ترجمتها عن هيلدرلين إلى العربية . . وهذه المقالات التى جمعتها عن هيلدرلين ضمن مقالات كتابى أدبنا والاتجاهات العالمية نشرت مرتين . مرة فى الكتاب ومرة قبل هذا بمجلة « المجلة » واستوفت بذلك شرط الإعلان والإعلام .

هذا هو بعض ما جاء بردى على كلام ذلك الناقد الحصيف الذى كان قد انتهى من رسالته للماجستير عن الجدل عند هيجل وذكر من بين مراجعها كتاب جان ڤال عن شقاء الوعى فى فلسفة هيجل (كما هو واضح من الرسالة المطبوعة) عندما كتب نقده ذاك . ولو كان قد تصفح ذلك الكتاب تصفحاً عابراً لشهد بعينى رأسه اسم هيلدرلين أكثر من مرتين وثلاثة فى كل صفحة من مطلع الكتاب إلى نهايته وأحياناً أكثر من ست وسبع مرات كأن الكتاب كله لا يعدو أن يكون موازنة بين هيلدرلين وهيجل ولإطلع على بعض المشابهات بين فكر كل من الرجلين بما لا يجعله فى موضع المفاجأة حياله على هذا النحو وبما لا يقع منه موقع الاستغراب كما لو كان إزاء أحداث عظام على طريقة مفارقات أهل الريف حين يهبطون إلى أماكن الحضر ! !

وقد ذكر جان فال الكثير عن هيلدرلين وفلسفته وأقواله بهذا الكتاب بما لا يدع مجالا للشك فى التقارب المطلق فى ملامح التفكير بين الرجلين . فهيلدرلين اعتقد اعتقاداً جازماً بضرورة وجود الأشكال المتنافرة . وأورد بهذا الصدد كلام هرقليطس عن (الواحد) المختلف عن نفسه فى كتابه تحت عنوان هيبريون Hyperion وعبر فى بعض مجزوءاته الفلسفية عن الدلالة المتعارضة مع ذاتها . « فالفكر يوجد بين ما هو متعارض ويوجد التعارض فى داخل ما هو موحد . . أما فى الدلالة فثمة ارتباط بما هو متعارض بمقتضى الايقاع . ويجرى الاتحاد بفضل التعارض ذاته وعن طريق التماس والاحتكاك الناشىء بين الأطراف كأنه موازنة بين المتعارضات فى صميم تعارضها وتقابلها ذاته . واهتم هيلدرلين كثيراً بإظهار كيف تهتم الحياة ذاتها بالتوحيد بين المتقابلات فى حالة أقصى تقابل بينها . ويحرص هيلدرلين على تمييز اتحاد الحياة الشاعرية الخالصة بمقابلها بمقتضى الايقاع من اتحاد الحياة الشاعرية من حيث اتخاذها لصور خاصة جزئية مع مقابلها المباشر . ويقول هيلدرلين أيضاً عن أنباذ وقليس إنه الرجل الذى تتحد فيه كل التقابلات والتعارضات بطريقة عاطفية وجدانية .

ويقول جان فال بهذا الصدد إن ما يدهش ويذهل حقيقة هنا ليس مجرد التشابه بين النصوص لدى كل من هيجل وهيلدرلين . للدهش والذهل هنا ليس هذا فقط وإنما تلك الطريقة الخاصة فى الحشد الفكرى المادى الممثل لدى هيجل فى عنصر دينى ولدى هيلدرلين فى عنصر شاعرى . وعن هذين الطريقين يبلغ كل منهما عن طريقه الخاص مايسميه هيلدرلين بالتقارب بين ماهو غريب. والصراع عند هيجل صراع بين الأفكار فى داخل روح الفلاسفة المتوالين المتتابعين على مر الزمن وفى داخل الروح الخاصة بكل فيلسوف على حدة . أما عند هيلدرلين فالصراع بداخل روح الشاعر نفسه حيث يجرى بين الباطن

والحاجة إلى التخريج أو بين المضمون الروحى الذى يمثل القرابة جميع الأجزاء والشكل الروحى الذى يمثل تغير الأجزاء . فهو عند هيلدرلين صراع بين سياق كلام ضد سياق كلام آخر على نحو ما هو الحال فى التراجيديا الاغريقية من أجل تغلب أحدهما على الآخر[1] .

وقد تبين هيلدرلين بمشاعره على الأقل معنى « الكلى العينى » فأسماه بالحياة الشعرية بقدر ما تعبر عن نفسها فى صور وأشكال شعرية عديدة ممكنة وهذا هو ما يناظر الكلى العينى الهيجلى بالفعل لدى هيلدرلين . إذ لا يمكن أن تتوقف الروح الشعرية عند حياة متقابلة إيقاعياً أو متضادة إيقاعياً كما لا يمكنها أن تتوقف عند الامساك بهذه الحياة عن طريق التعارض المسرف الذى يمضى بلا حدود . ولا بد أن توفر الروح الشعرية لنفسها فى وحدتها وتقدمها الايقاعى وجهة نظر لا نهائية حيث يتحرك كل شىء فى حركات تقدم ونكوص خلال تقدم وتغير إيقاعى فهاهنا تتوفر وحدة لا نهائية تتواصل فيها اللحظات وتتداخل وتتأنى ويحضر كل منها فى الآخر . والشعور إزاء هذه المدة الزمنية وإزاء هذا الاستمرار فى الحضور هو علامة الفردية الشعرية .

وعند هيجل توجد الحركة التى تتقدم ابتداء من الوحدة البدائية الساذجة وحتى تبلغ الوحدة الأخيرة . وقد تخيل هيلدرلين هذه الحركة وتصورها على أنها نمو دائرى . وفعل هيجل نفس الشىء حين حاول تشبيه الجدل من أجل تقريبه إلى الأذهان فصوره على نحو دائرى . ولم يحاول الكثيرون من المعلقين الإلحاح على فكرة دائرية الحركة الجدلية على أساس أنه تشبيه تقريبى للفكرة.

وفى رأى هيلدرلين أنه بمجرد تبادل الذات والموضوع والعام والجزئى

---

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٨٨ — الملحوظة الثانية .

للطبائع الخاصة بكل وللدور الوظيفي الخاص بكل انتهت مشكلة المصير وصادفت الحل اللازم لها . ومن شأن التضحية أن توحد بين الفردى والكلى. ويحرص هيجل عند عرضه لفكرة المصير على أن يقدم النموذج الموضوعى من الحياة والتاريخ شأنه فى كل كلام عن أى تصور من التصورات . والواقع أن فائدة المحادثات التى دارت وكانت تدور عادة بينه وبين هيلدرلين فى أروقة الدرس أو فى مسكنهما بالمعهد أو فى النزهات الخارجية البسيطة أثناء فترة الشباب وأثناء مرحلة فرانكفورت . . . . الواقع أن فائدة هذه المحادثات كانت تبدو واضحة فى فكر هيجل عندما يضرب الأمثال الواقعية من الحياة والتاريخ لتقريب التصورات إلى أذهان القراء . أى أنه كان يستفيد من حواره مع هيلدرلين حول موضوعات التراجيديا الإغريقية وأسرار العقيدة المسيحية وحياة المسيح[1] .

فالحياة شأنها شأن الوجود فى نظر كل من هيلدرلين وهيجل لا تكاد تنفصل وتفترق إلا لكى تتحد من جديد . والدين فى نظر كل منهما هو تسامى الإنسان إلى الحياة اللانهائية وإلى الروح فيما فوق الطبيعة والحياة التى تتجلى فى الطبيعة. واجتمع هيجل وهيلدرلين على صوفية ديونيزوسية ذات انبثاقة وجدانية فنية وذات انتفاضة ديناميكية إرادية . وكان الوحى الدينى المسيحى تعميقاً للوحى الدينى الوثنى لدى هيجل وهيلدرلين وكأنه ضرب من الوئام والملاءمة بين اللانهائى والنهائى . وأراد هيجل أن يضم الصفاء وهدوء الفكر الخاص بالحضارة اليونانية إلى المعاناة اللانهائية فى المسيحية . وتكلم هيلدرلين عن الدين الجديد والمملكة الجديدة التى ستمثل العهد التاريخى الجديد . واتفق كلا الرجلين على الاستفادة من الأديب المسرحى والفيلسوف الشاعر فريدريش فون شيلر Schiller (١٧٥٩—١٨٠٥) ومن كتاباته المتقدة بروح الثورة ومن

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٧١ .

ايمانه بالحب والمثالية والإيثار . وتعلما منه الكثير بالفعل وبخاصة فى ميدان الفكر الاجتماعى والأخلاق[1] . واعتاد هيجل أن يتمسك بمعنى الوحدة الحية التى تجمع بداخلها الجزئى والعام بعيداً عن أى تصورات . وتتنوع هذه الوحدة إلى مالا نهاية فى كل لحظة . واعتاد هيلدرلين بدوره أن يرى فى فكرة الحياة بعامة وسيلة لخلق الوحدة بين الحالات المتقابلة والمتعارضة[2] .

وهكذا تخلق الروح الوئام بيننا وبين كل شىء فى النهاية على حد تعبير هيلدرلين وكأنه يصوغ أفكار هيجل . فلا نكاد نفترق حتى يعود الشمل إلى الإلتئام من جديد على نحو أكثر عاطفة وقوة فى سلام إلهى فيما بيننا وبين الجميع وفيما بيننا وبين أنفسنا . ونموت لنعيش من جديد . ويشبه هيلدرلين أوضاع العالم المتنافرة بخصام العشاق والأحبة . إذ ينبث الوئام ويندرس فى قلب الصراع ويعود كل ما كان منفصلا إلى اللقاء من جديد . فبلا موت لا تكون حياة .

والواقع أن الانفصال يأخذ معنى عميقاً لدى هيلدرلين لا يشبهه إلا معنى الوعى الشقى أو انقسام الوعى وانشقاقه لدى هيجل . وآمن هيلدرلين بالوئام السحرى الذى سيجمع بينه وبين معشوقته بشكل من الأشكال ويخلق الاتحاد بينهما . وكان الانفصال والمعاناة والألم ضروريا لدى هيلدرلين . وكتب هيجل صفحات تحمل نفس هذا المعنى وتشبه إلى حد كبير عبارات الشاعر هيلدرلين شاعر الشقاء والخلود .

وسبق أن ترجمنا قصائد من أشعار هيلدرلين للكشف عن مقومات الجدل وعناصره لدى هيلدرلين فى أعماله الشعرية . وتتبدى صورة الجدل فى ثنايا قصائده على نحو ظاهر ويمتد جدله امتداداً لا نهائياً نحـــو فراغ مخيف أشبه ما يكون بالعدم . فكان الجدل فى تقديره يؤدى إلى عين الفراغ الماثل فى عبادة

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٦ .

ايزيس عند قدماء المصريين الذين اعتادوا عبادة الفراغ والخواء .

فكان هيجل يبدو واضحاً فى أفكار هيلدرلين الفلسفية ممثلة فى جذورها اليونانية القديمة كما كان هيلدرلين ماثلا فى فكر هيجل كأفق بعيد وكخاطر سريع معتاد فى قوله وتعبيره . واستطاع هيلدرلين أن يغرس حب اليونان وحب أفلاطون وحب الجمال والفن والوثنية فى قلب زميل دراسته وأن يعاونه أحياناً على اكتشاف طريقه . واستطاع هيجل من جانبه أن يزرع النبت الأخضر المزهر الذى لم تكن تكفى يراعات الشاعر لخلقه والحدب عليه وتعهده بالرعاية من أجل النمو والسمو والاشراق .

الفصل الثامن عشر

هيجل وماركس

شرحنا من قبل موضوع الجدل الهيجلى فى هذا الكتاب نفسه مرة وفى كتابنا عن هيجل مرة أخرى وفى كتاب القضايا المعاصرة فى الفلسفة مرة ثالثة[1] . وانتهينا فى الصفحات السابقة عن الجدل الهيجلى إلى أنه من صميم فلسفة هيجل وأنه لا يصلح لكى يقوم مقام المنهج فى هذه الفلسفة الهيجلية لأن المنهج فى العادة يأتى من خارج الفكرة لا من صميم كيانها ويعد بمثابة الأداة التى توائم بين الفكرة والواقع .

وكان من السهل بعد ذلك على الفلسفات التابعة من الهيجلية إما أن تستغنى عن الجدل نهائياً وتستكمل منظورها الفلسفى على أساس مفهوم التناقض فى حد ذاته كما هو الحال فى فلسفة برادلى فى انجلترا مثلا أو أن تقتطعه من كيانه الفلسفى لتستغله كمبدأ وكمنهج مستقل عن بقية مضمون فلسفة هيجل على نحو ما جرى عند ماركس .

ومن المبالغة بغير شك أن نقول إنه — أى ماركس — استغنى عن بقية فلسفة هيجل ولكننا قصدنا بهذا التعبير مجرد الإشارة إلى أن ماركس استخلص الجدل كمنهج مستقل عن بقية الأفكار الفلسفية التى وصمها بالصوفية عند هيجل . والواقع أن ماركس تأثر شكلا وموضوعاً بفلسفة هيجل . ونقول شكلا وموضوعاً لأننا نحذر استخدام كلمتى مذهب ومنهج فى كلامنا عن فلسفة

---

(١) كتبنا كذلك عن هيجل والجدل فى خاتمة كتابنا عن « النقد والجمال عند العقاد » فى موضوع الجمال وتعرضنا له أيضا فى « العقاد هيجليا » بكتابنا عن « الفلسفة الاجتماعية عند العقاد » . أنظر كذلك مقالاتنا عن « هيلدرلين » بكتابنا « أدبنا والإتجاهات العالمية » .

هيجل لأنه هو نفسه كما أشرنا من قبل أفاد بأن المنهج لا يمكن أن يكون مختلفاً عن موضوعه ومضمونه .

وكان ماركس قد وصف فلسفة هيجل بأنها تعبير تأملي عن العقيدة المسيحية الألمانية . وجاء هذا الوصف فى دراسة له تحت عنوان العائلة المقدسة واعتبر ماركس مذهب هيجل ضربا من الخلق والابداع الباطنى أو الجوانى . ورأى أن مذهبه هو تطور أو تنمية للافكار فى نظام ضرورى وحتمى مؤلف من عبارات وألفاظ منطقية بعيدة تماماً عن الحياة الزمنية . ولا يمكن أن نغفل الخلاف الأصيل بين التفكير الأخلاقى الثورى وبين هذه المثالية الموضوعية كما صاغها هيجل عاقدا عن طريقها هوية كاملة بين الحقيقى والعقلى .

وإذا مضينا مع نفس هذا المنطق فى الموازنة بين ماركس وهيجل وجدنا تعارضاً أصيلا آخر فى مجال السياسة بين الروح الثورية عند ماركس وسياسة التأقلم والمعايشة عند هيجل وهى سياسة التوفيق والمهادنة كما يسمونها فى العادة . والواقع أن الأمر هنا يصور موقف ماركس نفسه حيال الأحداث ويمثل طريقته فى الوعى بهذه الأحداث والوقائع فى غضون شبابه ومن خلال رؤيته الشخصية. وميتافيزيقا هيجل فى نظره هى التعبير الميتافيزيقى عن الرجعية وعن الفلسفات القديمة وضرب من الوجدان المتجدد . ولذلك تأتى فلسفة هيجل السياسية فى تلاؤم واتفاق مع ميتافيزيقاه . وسبق أن أشرنا بوضوح إلى مذهبه فى المعقولية الكلية للوجود على أساس أنه مذهب هيجلى ذو أهمية قصوى بالنسبة إلى سياق فلسفته . وتعنى المعقولية الكلية للوجود الاستناد إلى تعبير هيجل المشهور : « كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » وكأن هيجل يعنى بذلك تقديم عبارة تحصيل حاصل مؤداها أن كل ما هو حقيقى عقلى ثم اشتق منها عبارة عابثة هى أن كل ما هو قائم موجود «عقلى». ويقال إن هيجل لم يكن يفرق بين

الحقيقة والوجود حتى تاريخ نشر الطبعة الثالثة من موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨٣٠ .

وقد اتهم الناس هيجل فى حياته بأنه كان يحاول التقرب إلى النظام البروسى تحت حكم فردريك وليام الثالث . وقيل إن عباراته المشهورة : « كل ما هو حقيقى عقلى و كل ما هو عقلى حقيقى » إنما قيلت لتنسب العقل إلى الواقع الماثل وإلى الحكم القائم . فهذه العبارة هى التى أوحت بمذهبه الذى أطلق عليه اسم المعقولية الكلية للوجود . وقد ظهرت لأول مرة فى غضون مقدمة كتابه عن فلسفة القـــانون فى طبعته الأولى سنة ١٨١٩ (Rechtsphilosophie) واعتاد أعداء هيجل أن يصوروه كأحد المؤيدين للحاكم بناء على منطوق هذه العبارة .

وقد انبرى هيجل لمهاجميه ورد عليهم رداً يدفع به عن نفسه أى ضرب من ضروب المسالمة أو الانهزامية . وقال إن العبارة لا يقصد بها دفع الناس إلى الركون إلى الاستسلام والهدوء كما يزعمون لأنه لا يرى أن الوجود لا يكون حقيقياً لمجرد كونه وجوداً . ولا يكون كل وجود مهما كان حقيقياً وليس الوجود فى حد ذاته حقيقيا بصورة مطلقة . فالوجود الحقيقى بصدق وحق هو الوجود الأقرب إلى الكمال وإلى الوجود المثالى والكمال المنطقى فى آن معا . فهو أشبه ما يكون بالمعيار ويمكن أن نجد بعض دلالات هذه الفكرة لدى الناس فى كلامهم العادى كما يحدث عندما يقول بعضهم هذا رجل حقيقى أو هذه أنثى حقيقية. ولهذا فليس الوجود حقيقيا لمجرد أنه وجود وإنما يصبح الوجود حقيقيا إذا تميز بالاقتراب من الكمال المنطقى. وعلى نفس هذه الوتيرة نقول إن الحالة السياسية القائمة لا تكون معقولة إلا فى حالة واحدة وهى عندما تكون حقيقية أى عندما تبلغ درجة الكمال المنطقى .

وتساءل هيجل بعد ذلك إلى أى حد يمكن أن نعد الحالة السياسية القائمة حقيقية ؟

هذا هو السؤال . ثم يأتى سؤال آخر وهو ما هو المعيار الذى يمكن على أساسه تقدير حقيقة السياسة القائمة فى الدولة البروسية فى ظل فردريك وليام الثالث ؟

والأرجح والأقرب إلى العقل أن يقال لا توجد دولة حقيقية بصورة مطلقة أو غير حقيقية بصورة مطلقة . أو بعبارة أخرى لا توجد دولة حقيقية على النحو الأمثل كما لا توجد دولة غير حقيقية تماما . ومن هنا يظهر لنا أن الحقيقة ليست نقيض الوجود القائم ولكنها معياره . وكلما زادت درجة الحقيقة فى شىء من الأشياء كان وجوده أمثل وصار يعد أقرب إلى المعقول . فليس هناك ما هو حقيقى مائة فى المائة كما ليس هناك ما هو معدوم الحقيقة تماما .

وقد يكون هذا التفكير الميتافيزيقى بعيداً عن الثورية فى نظر البعض ولكنه فى الواقع يدفع كل من يفكر إلى الحرص على تمييز الواقع القائم وتقديره مع النظر فى عيوبه ومدى بعده عن الكمال . وهذا فى حد ذاته من أقوى دوافع الثورة ومن المبادىء الأساسية الراسخة التى يؤدى مفعولها وتأثيرها المستمر إلى إحداث واقع ثورى وتدعيم روح النقد لدى الناس وخلق روح التمرد والسخط بصورة إيجابية واضحة وعلى نحو قد لا يبلغه تأثير المعارضة الثورية المباشرة . ولهذا يلزم أن نفكر تفكيراً إيجابيا بعض الشىء فيما يتعلق بالأزمة التى قامت بين ماركس وهيجل . فلولا هيجل ما كان يمكن أن يكون ماركس . وإذا كان ماركس قد تحول إلى نمط فكرى متطرف الدعوة إلى الثورة فنشأ سياق تفكيره من هيجل ومعارضته لهيجل جزء متطور من الفاعلية

التى كان هيجل نفسه يتصور وجودها يوما ما كرد فعل ضرورى لبذور الثورة العقلية التى وضعها على صفحات كتبه .

ولهذا رسم هيجل كل ملامح المجتمع والدولة بطريقة تهيىء لها التأثير فى كل من يقرأها وفى كل من يحاول أن يقيس الحقائق بالنسبة إليها . الدولة عند هيجل هى تجسيم المبادىء الأخلاقية وتحقق الحرية بصورة عينية كما جاء فى كتابه عن فلسفة القانون فى الفقرة (٢٥٧) وما بعدها . ولهذا كانت الدولة ذات أولية منطقية بالنسبة للمجتمع وكانت كذلك شرطا أساسيا للحياة الاجتماعية بأى شكل ومن أى نوع .

وقد اعترض ماركس على هذا التصور واشترط أن تكون الدولة نفسها نتيجة للحياة الاجتماعية . ولم يتصور بحال أنها شرط وجود الحياة الاجتماعية فالدولة هى النمو التاريخى للمجتمع فى نظر ماركس . ودليل كارل ماركس على ذلك هو أن بعض المجتمعات ليست متمتعة بصفة الدولة وليس لها كيان الدولة . وعلى ذلك فمن الضرورى أن يسبق المجتمع الدولة منطقيا وتاريخيا فى آن معا .

ومن الواضح هنا أن التفاهم والاتفاق بين النظريتين من أصعب الأمور وأبعد ما يكونان عن التحقق فهيجل يرى الدولة كما لو كانت تمثل المبدأ المطلق للعقل وينظر إليها كأنها القوة الروحية التى تهب الانسان كل قيمته . فالدولة هى التى تعين على تجاوز الأنانية العقلانية المتفشية فى المجتمع البرجوازى . أما فى نظر ماركس فالدولة هى التعبير عن النزاع الطبقى الناشىء عن الأنانية وهى الدليل أيضاً على هذا النزاع . وعلى هذا فالدولة بالنسبة إلى هيجل كانت ذات طابع مستقل قائم على صيغ الأخلاق والمنطق . ثم أصبحت بالنسبة إلى ماركس تستمد جذورها من الانقسام الطبقى فى المجتمع الموجود بالفعل . وقد

صعد هيجل فكرته عن الدولة تصعيداً روحياً ظاهراً عندما جعلها تسامياً نظامياً لكل الاختلافات الاجتماعية . وأدى به ذلك إلى رؤية ما من شأنه أن يشترك فيه الناس جميعاً نظرياً وإلى تجاهل كل ما يثير الانقسام والانفصال فى صفوفهم من الناحية العملية . ولهذا كانت فلسفة هيجل السياسية جانباً من فلسفته الدينية .

ولكن الواقع أن الاختلاف قليل بين كل من هيجل وماركس على الرغم من التناقض الظاهر بين موقفيهما[1] . ورأى هيجل فى هذه النقطة يلتقى فى صميمه بموقف ماركس وإن تعددت السبل . وقد يبدو الخلاف عميقاً بين كل من الرجلين فى المنظور الأصلى الذى يطلان منه على هذه الحقائق . غير أن العارف بهيجل معرفة عميقة يمكنه أن يتبين نقاط الالتقاء الحقيقية بين الرجلين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما من ناحية أسلوب التناول على أقل تقدير .

ومما لا شك فيه أن مرجع هذا الاختلاف إلى أمرين أولها : أن الموقف الحاسم المحدد إنما يجيء من جانب ماركس بوصفه أميل إلى علم الاجتماع منه إلى علم الفلسفة وبوصفه أحرص على اتخاذ رأى قاطع فيما يتعلق بالجدل الصاعد. وقد يكون فى موقف هيجل ما يدعو إلى القول بالرأيين معاً وباتخاذ كلا الموقفين . فمن المعروف أنه يوجد عند هيجل إلى جانب التفسير السابق للدولة فى نظره جدل أساسى فى كل فلسفته هو عبارة عن تحديد مبدئى لعملية الترابط

---

(١) حاول جورفيتش Gurvich فى كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يقلل بقدر المستطاع من شأن التراث الهيجلى فى التأثير على فكر ماركس . وسنشير إلى ذلك فى الفصل القادم .

الحدثى فى إطار وقائع الفكر والوجود معاً جنباً إلى جنب على ضوء الحركة الوحيدة من أسفل إلى أعلى . ولا شك فى أن هيجل قد أقدم على الكلام فى موضوعات السياسة وفى ذهنه فكرة واضحة عن تطبيق هذا المخطط . والتفكير الهيجلى سياسى فى جوهره . وهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الصعود من المحدود إلى اللامحدود فى تفكيره الاجتماعى ومحاولة الارتفاع بالانسان إلى مستوى الطائفية الكبيرة نوعا من الحرص على أن يكون المجتمع كوجود مقترناً بالدولة كفكر وأن يكون الصعود من هذا إلى تلك متضمناً فى تركيب الجدل ذاته ، والجدل الهيجلى يقيم عملية الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود على قبول إرادى أو على اتفاق ورضا إراديين . وفضلا عن ذلك فالناس يرتفعون إلى ما وراء حالة الاستلاب والاغتراب الكامنة فيهم عن طريق الفعل الذى يقبلون به تحديهم فى إطار الحقائق التاريخية العرضية التى تقيد الوجود الانسانى بشروط وقيود وأوضاع معينة ، فالانسان سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود واللانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى. وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الانسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التى يمثل كل منها كلياعينياً. وستصبح فلسفة القانون الطبيعى أى العقلى فكر الدولة أو فكر الشمولية التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء يحاول أن يجعل من مصيره وجوداً فعلياً . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . ولهذا قلنا من قبل إن فلسفة هيجل السياسية تمثل ارتباطاً بالجذور وتعقيداً للاسس وتمسكا بالأصول الأولى .

فالفكر فى السياسة وفى الطبيعة هو كمال عملية التطور . . ففى السياسة الفكر هو كمال عملية التطور التى تتخلص بها الفكرة من الاستلاب والغربة، وفى الطبيعة الفكر هو كمال العملية التى تتخلص بها الفكرة من اللاعقل المطلق

ولهذا لا يمكن أن يكون موقف ماركس جديداً بالمرة أو مناقضاً تمام المناقضة لموقف هيجل .

ولكن هذا لا يمنع أن يكون ماركس قد رأى فى نفسه موقفا مناقضاً من حيث المنظور العام الخاص بموقفه ورأيه ازاء موقف هيجل ورأيه. وهما يمثلان بغير شك قطبين على طرفى نقيض فى مفهومهما عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها . وقد كانت الفلسفة فى نظر هيجل مجرد اعتبار الاشياء وتأملها عن طريق الفكر (1) . وهى فى عمومها امعان للنظر وتأمل ومن أخص أنشطة العقل القائمة بذاتها والمستقلة بمهمتها . وموضوع الفلسفة عند هيجل ماجرى بالفعل وهدفها توضيح ماسوف يجرى أى تفسيره بلغة الضرورة المنطقية. ولابد من ملاءمة الحدث مع كل موحد متطور بحيث لا يصلح أن يكون سوى ماهو عليه . وهكذا تتكشف دلالات الحدث كا يتبين معناه وتتكشف بالتالى مهمة الفلسفة كضرب من تعقيل الوجود .

وكان هيجل ينصرف بعد ذلك إلى تذليل صعوباته الفكرية بطريقة لاهوتية ليضيف مسائل ليست من صميم العمل الفكرى ذاته . فهو يحاول تفسير المعنوية التى يشتقها من دلالة الاحداث والأشياء على أساس أن معنى الاشياء هو الله نفسه وأن البحث عن معنى الاشياء من المهام المقدسة . وكل تفسير فى نطاق الاشياء هو تبرير كا أن كل تاريخ هو تاريخ الربوبية ذاتها .

أما ماركس فقد كان يرى الممارسة فى الحياة أصل كل نظرة وكل فكرة النظرية هى مجرد مرشد إلى الممارسة (Praxis) . وليس موضوع الفلسفة سوى مشاكل الإنسان والتاريخ والحضارة . وتتميز الإجابة على أى سؤال فى هذه الفروع بالاصالة إذا أدت إلى الارتقاء بشىء عينى . وتعد الإجابة صحيحة

1— Hegal ; Enzyklopädie * 2

كلما أدت إلى وضع الأمور فى نصابها وإلى حل الصعوبات العينية التى نشأت عنها المشكلات ذاتها . والوجود العينى الماثل فى متناول الفكر عند ماركس ولـكن الفكر لا يخلق الوجود . والنشاط الحيوى الإيجابى جزء مكمل لعملية التفـكير . وليس سؤالنا عما إذا كان فى امكان الفـكر أن يبلغ الصدق الموضوعى من المسائل النظرية ولـكنه مسألة عملية من قبيل الممارسة . ولابد من تطبيق الصدق فى الواقع العملى . ولهذا تميزت الفلسفة فى نظر ماركس بأنها ليست استعادة لتأمل الماضى ولـكنها استباق للمستقبل . وتحرص فوق هذا على دراسة الحاضر دراسة تذلل امكانية التغيير لـكل معالمه . ومن هنا أصبحت الفلسفة فى تعريف ماركس أداة للتحرير الإجتماعى .

وإذا كان المفهوم الحديث للفلسفة قد أحالها إلى تحليل للمقولات الاساسية مثل مقولة الزمان والمكان والعلية فقد حرص ماركس على نقل كل هذه المقولات إلى مجال منطق العلوم كأنسب موضع لدراسة هذه المقولات وكأقرب تخصص لتحقيق هذه التحليلات . وعلى ذلك يكفى أن نزيح كل مواد المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بعيداً عن نطاق الفلسفة لـكى تنحصر فى نطاق واحد بعد ذلك وهو نطاق التأمل النقدى للقيم . ولا شك فى أن القيم كانت مزروعة بطريقة موضوعية فى طبيعة الأشياء ذاتها عند هيجل. غير أن ماركس ألغى الفلسفة كبحث فى القيم وجعل منها إحالة مستمرة إلى مسائل الأخلاق والاجتماع والسياسة . ومن هنا أصبح كلام ماركس عن النقد يشير إلى أن النقد فى حقيقته منهج فلسفى على نحو ما جاء فى تعليقه على فلسفة القانون عند هيجل .

ولا يزال موقف هيجل فى نظرنا قريبا جداً إلى كل الاتجاهات التى تطلع إليها ورسم أبعادها ماركس . ولا شك فى أن بعض التهويمات الدينية فى فلسفة

هيجل لا تعيب موقفه ولا تفسد حقيقة رأيه ما دام من الواضح الجلى أنه لم يكن يقصد إلى ذلك إلا بأسلوب يتلاءم مع تقريب الحقائق ومع عقلية العصر .

غير أن الاختلافات العميقة ترجع إلى مسائل أخرى حادت بطريق ماركس عن طريق هيجل تماماً وإن كنا سنلمس دائماً أن هيجل هو صاحب الأبحاء الأكبر وصاحب التأثير الأعم على مواقف ماركس وفلسفته وعلى كل معارضاته التى جاء بها فى غضون فلسفته ازاء الهيجلية الأصلية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن المنهجية الجدلية كانت أبعد ما تكون عن روح الجدل الهيجلى والفلسفة الهيجلية بعامة . فالجدل جزء أصيل فى فلسفة هيجل وهو نفسه هذه الفلسفة وينبع من صميم ماهيتها وكيانها . ولا يمكن أن تنبع المنهجية إلا كأداة غريبة عن صميم الكيان الفلسفى الهيجلى . وكان من أيسر الأمور على الماركسية فيما بعد أن تجعل المادية منهجية علمية . فالمنهجية المادية هى وحدها المنهجية العلمية . وأدى هذا التعارض إلى تحديد قاطع المادية فى مقابل المثالية وإن كان من الصعب أن نحكم بالتعارض المطلق بين فلسفتى هيجل وماركس . ومن المقطوع به أن ماركس تتلمذ وقتاً طويلا على هيجل وبخاصة على كتابه عن ظاهرية الفكر . وقد وقع هذا الكتاب فى نفس ماركس بصورة قوية وأحدث فى نفسه تأثيراً كبيراً بكل ما جاء فيه من تأكيد لفاعلية العقل خلال عملية المعرفة . وما هو معروف لدى الناس ليس معطى سهلا ميسراً وحسب ولكنه كذلك موضوع لفاعلية . فالمعرفة الإنسانية نتاج تطور الوعى تطوراً إيجابياً إزاء الأشياء الموجودة قبل ظهور الوعى ذاته . واتفق هيجل وماركس منذ البداية على أن الوعى يلعب دوراً إيجابياً فعالا فى معرفة الأشياء ولكنهما اختلفا بعد ذلك فيما يتعلق بطبيعة الوعى ودرجة الفاعلية . ولهذا لن نعدم على الإطلاق أصولا هيجلية واضحة فى كل مواقف ماركس وأن تعدت

لديه نطاق الفلسفة البحتة . وكان بكفى أن يعتمد ماركس على المنهجية النقدية والتاريخية النقدية وبخاصة فى مجال العلوم الإجتماعية والحضارة من أجل الانفصال انفصالا كلياً عن هيجل وعن الفلسفة من ورائه كعلم نظرى بعيد عن الفاعلية المباشرة .

ولا ننسى على الرغم من التشهير الذى اعتاد الماديون أن يوجهوه إلى هيجل وإلى مثاليته (كامعان من قبلهم فى الدعوة لماديتهم وتسخيف ما عداها) أن هيجل وضع كل الأسس التى تقدمت وعبرت فوقها المادية بكل صورها الحديثة البعيدة عن آليات القرن الثامن عشر الجامدة . وقد استطعنا أن نثبت الكثير من ذلك فى كتاب « هيجل » فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى وفى غضون هذا الكتاب الجديد عن « فلسفة هيجل » عندما جعلنا التاريخ عصب الفكر الهيجلى وصمام التجربة الإنسانية وموضوع الفلسفة الأكبر ونظرنا إليه كأنه قلب الهيجلية . واستطعنا بهذا التفسير الجديد أن نبرز فلسفة هيجل على حقيقتها وأن نمضى بها فى وجهتها الطبيعية ونجعلها محورا صحيحاً لكل أنواع الهيجليات التى انشقت عليها عند ماركس واليسار الهيجلى وعند كروتشه واليمين الهيجلى وعندما بين اليسار واليمين من أمثال برادلى فى انجلترا وديوى فى أمريكا وجيوفانى جنتيله فى إيطاليا وميرولوبونتى وسارتر وهيبوليت فى فرنسا والعقاد فى مصر .

ويشعر المرء من استعراض موقف ماركس من هيجل أنه كان يعترض أساساً على أن فلسفة التاريخ عند هيجل ذات علاقة ما بالتاريخ من حيث هى فلسفة لأنه — أى التاريخ — موضوع اعتبار وتأمل متأخر بينما يرفض التاريخ الفعلى الحاضر فلسفته ويتعارض معهــا . ولم يمنع ذلك ماركس من الاهتمام بتأكيد أن التاريخ هو أهم جانب فى فلسفة هيجل غير أنه لم يكن ليسهل عليه أن يقبل ما فى نظرة هيجل التاريخية من تجريد ظاهر فى رأيه .

واعتقد هيجل أنه أتى بفلسفة جديدة فعلا فى باب التاريخ عندما قام بتجسيم وتجميع كل فضائل السابقين عليه بما فى ذلك الوجدان وقوة الخيال كما جاء بها هيردر ودقة العقل وفطنته كما تمثلت عند كانط . ولكن استقاء عناصر سابقة لا تعنى بالنسبة إلى هيجل انفصال فلسفته التاريخية عن بقية النسق الهيجلى بحال من الأحوال وإذا كان من البراعة فى الاستهلال أن ينوه المرء بأهمية التاريخ وعمق دلالته عند هيجل فى بداية الحديث عنه ، فمن أصعب الأمور على الباحث أن يقدم هذه الفلسفة التاريخية منفصلة أو مسبقة على شرح مجموع الفلسفة الهيجلية بكاملها . ولا سبيل إلى إدراك كنه فلسفة هيجل التاريخية بغير الإلمام الكافى بفلسفته كلها .

وكان من السهل أن يستخلص الباحث من كل هذا أن فلسفة التاريخ بحاجة ماسة إلى شرح المنطق والاستناد إليه من أجل بيان فكرة الجدل وتقديمها بصورة مناسبة . وقد يخيل إلى المرء أن بناء التاريخ بناء جدلياً يقتضى شرح الجدل وبالتالى كل المنطق الهيجلى من ورائه. ويشير هذا كله من ناحية أخرى إلى أن المنطق هو الأصل فى فلسفة التاريخ . وقد أوضحنا من قبل سبب اعتقادنا فى أن الأمر على خلاف ذلك وأن فلسفة التاريخ وموضوع التاريخ عند هيجل رئيسى ومسبق على كل جوانب فلسفته وإن ألزم تفسير التاريخ وفهمه وضوح بعض أوليات تقنية وفنية من صميم الاستعمال العادى للتعريفات المصطلحات والأدوات. فالأمر إذن على عكس ما قد يظن لأول وهلة ويدل كل ما جرى فى حياة هيجل أثناء تطوره الروحى على أن المشاكل التى شغلت ذهنه كانت من صميم الموضوعات الحيوية والمسائل الجارية ومشكلة تفسير الطبيعة وتاريخ الأديان على وجـــه الخصوص أكثر مما كانت تسيطر على ذهنه موضوعات المنطق والميتافيزيقا . ولو كان المنطق هو الأصل فى تفكيره التاريخى لا العكس لظننا أنه يوفد مادة منهجية غريبة على التاريخ من أجل إقحامها فى صلبه . والأقرب إلى المعقول أن

المنطق الهيجلي نفسه من شأنه أن يتابع الجدل حتى نهايته لا أن يفرض هذا الجدل فرضاً عقلياً . وبالتالي فالجدل — أي المنطق — هو الذي يتبع سير التاريخ لاستكشاف مساره الطبيعي . وليس هناك أيسر من أن يكون مركز الثقل في كل هذا لتاريخ كل يوم أي للتاريخ التجريبي إذا وضعنا هذا التاريخ في مقابل التاريخ الفلسفي المجرد . وحتى لو افترضنا أن عملية التاريخ نوع من استعراض العمل العقلي على مر التاريخ فمن المستحيل أن تتحقق مهمة الفيلسوف ازاء هذا الموقف من أجل فهمه وإدراكه مالم يعتمد على نتائج التاريخ التجريبي القائم كمعطيات وما لم يفطن إلى الطريقة التي تعينه على الارتفاع بالمضامين التجريبية إلى مرتبة الصدق الضروري .

وقبل هذا كله أو بعد هذا كله الحرية هي مفتاح التاريخ عند هيجل . والتاريخ في نظر هيجل هو سير الروح نحو الحرية . ولا تتوفر الحرية إلا في الوعي الذاتي . ولو كان التاريخ قائماً على المنطق أو كان المنطق هو الأصل في التاريخ لما صح ذلك بحال من الأحوال . أو بعبارة أخرى يوجد معنى موضوعي في صميم كيان التاريخ . ويمكن متابعة هذا المعنى الموضوعي في تطور فكرة الحرية ذاتها . ويتابع المنطق جدل هذا التطور ويجرى في أثره من أجل سيادة العقل على العالم فضلا عن تأسيس حكم العقل وتثبيته في مجرى التوقيت التاريخي للتجربة الإنسانية . ولكن الأصل كما هو مشاهد للتاريخ وللحرية . ويأتي بعد ذلك الفهم والتأمل .

وكان ماركس من مواليد سنة ١٨١٨ ولم يدخل الجامعة إلا في سنة ١٨٣٦ عندما كان الخلاف على أشده حول فلسفة هيجل وبعد وفاة هيجل بخمس سنوات . ومهما قيل عن اختلاف ماركس عن هيجل فهناك مبادىء وأفكار هيجلية أمسكت بتلابيب ذهن ماركس وفكره بشدة غير معهودة

ولم تفارقه على الإطلاق حتى آخر لحظات حياته. ومن المستحيل أحياناً أن يفهم ماركس بدون إشارة إلى هيجل [1] .

وقد اعترض ماركس على هيجل كالعادة ونقد موقفه من فلسفة التاريخ على أساس أنه يفرض طابعه العقلى الميتافيزيقى على هذه الفلسفة ويجعل من الكون كله تعبيراً ذاتياً عن الروح . والواقع أن المادة هى التى تسبق الروح ولا تتقدم الروح المادة إطلاقاً . وعلى الرغم من ذلك فقد احتفظ ماركس بالجدل الهيجلى وتقدم برأى جديد فى أن الحقيقة ليست تعبيراً ذاتيا عن الروح وان كانت علاقات النمط الجدلى ظاهرة المعالم فى كل الوقائع .

ومهما قيل هنا فمن السهل أن نتابع فيما تقدم بعض اللمحات التى تبرز أن هيجل ، على الرغم من ذلك ، لم يكن ليفرض أكثر من الواقع التاريخى كضمون تجريبى يستشف منه خطسير الجدل ذاته ومعالم التطور الروحى المتمثل فى كل أرجاء الحياة .

ولا شك فى أن ماركس قد استقل استقلالا مطلقا فى منظوره عندما اعترض على افتراض هيجل بأن الاحتكاك الذى يجرى داخل المجتمع بين العوامل الإقتصادية والسياسية والثقافية ناشىء عن الروح القومية ، ورده مباشرة إلى عوامل الإقتصاد التى تسيطر على كل تطور وعلى كل تدافع بين أوجه الحياة العامة . بل من المفروغ منه أن هذه النقطة كانت بمثابة تفكير جديد ناصع خال من أى شوائب هيجلية . وتصور ماركس التاريخ على أنه عملية جدلية مستمرة متطورة نحو هدف أخلاق هو وجود المجتمع الحر الخالى من الطبقات.

1— Walsh (W.H.): An Introduction to philosophy of History p. 154.

ولكن هنا أيضا ،على الرغم من التعارض الشديد بين موقفه وموقف هيجل ، نجده يندفع متأثراً بهيجل فى محاولة إيجاد معنى للتاريخ وافتراض أن يكون معناه هو بلوغ المجتمع الاشتراكى الخالص . والحرص على انتهاء التاريخ نهاية معينة هادفة واضح فى فلسفة كل من ماركس وهيجل على السواء ، وفضلا عن ذلك تقاسم الرجلان الإعتقاد بأن نظام الأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل مهوش للوقائع الجارية بطريق المصادفة وأنه بالتأكيد أكثر من ذلك بكثير[1] .

ومن هذا كله يتبين أن هيجل أصعب من أن يستبعد فكره استبعاداً مطلقا من الروافد التى تفرعت من مجراه الفكرى الأصيل . وأبسط العناصر الفكرية توجد بصورة أو بأخرى فى فلسفات الهيجليين المتأخرين بأشكال مختلفة . غير أن هيجل لم يكن صاحب الإيحاء الأكبر بالنسبة إلى هؤلاء التابعين القريبين وحدهم . وإنما امتد أثره ومفعوله بملامح شتى جديدة إلى كثيرين من المعاصرين الذين عادوا مرة أخرى إلى هيجل يعرضون آراءه ويتمسكون بمواقفه ويستعيدون النقاوة الفلسفية على نحو ما تشكلت فى قلب هذه الفلسفة وفى مكنون جوهرها . ويضيق المقام هنا عن استعراض المدارس الفلسفية المعاصرة التى حملت على عاتقها مواصلة الهيجلية . ولهذا نكتفى بالإشارة إلى كتابنا عن « القضايا المعاصرة فى الفلسفة » الذى عالجنا فيه مشاكل كل التحولات الهيجلية المعاصرة ونحيل إليه ليكون تكملة لبعض المسائل التى ليس هنا مجال اثارتها . ولكننا نحرص على أن نلفت النظر إلى الأهمية البالغة التى صارت تتمتع بها الهيجلية فى العصر الحديث وفى العصر الحاضر على وجه الخصوص . ولا يفوتنا

1— Hook (Sidney) : From Hegel to Marx p 38.

أن ننوه بالمكانة الكبيرة التى احتلها هيجل فى أذهان المعاصرين إيذانا بما يجرى اليوم على أعتاب الفكر من مظاهر العودة إلى ذلك الفيلسوف الضخم الذى حرك وأثار وأوحى أكثر مئات المرات من كل ما سجله من آراء وما خطه من الكلمات .

الفصل التاسع عشر

هيجل بين البداية والنهاية

لا أميل فى العادة إلى الكتب التى تتناول هيجل بطريق الصدفة كمجرد موضوع يريد أن يجرب فيه أحد المؤلفين ذكاءه أو يريد بعضهم أن يتابع لديه فكرة جانبية بقصد البسط والتبسيط . ولا ألبث أن أترك مثل هذه الكتب جانبا لأن هيجل لا يقدم بعض جوانبه مادة للتناول والكتابة بغير أن تكون جميع جوانبه واضحة جلية لدى المؤلف الذى يقترب منه . وأسهل شىء بعد ذلك هو أن يخطىء المؤلف خطأ فاحشا إذا لم يلم الإلمام الكافى بجميع أفرع فلسفته . ولذلك أحاول دائما أن أقرب هيجل من ذهن القارىء بصورة مترابطة الحلقات لأن هيجل علمنى من طول مصاحبته قارئا وباحثا أنه إما هيجل ككل أو لا شىء على الإطلاق .

ومن الأمور التى كثيراً ما استوقفتنى واستلفتت نظرى قدرة هيجل الفائقة على توضيح أفكاره عن طريق ملاحظات وأوضاع متقاربة غاية فى البساطة داخل إطار كتبه ومصنفاته . وقد توقفت أحيانا طويلا أمام بعض الإشكالات فى صميم هذه الفلسفة . ولكننى كنت أجد حلها ببساطة فى بعض ملاحظات هيجلية أو فى طريقة هيجل نفسها فى وضع المسائل .

وقد شغلت نفسى مرات كثيرة على نحو ما مر من قبل بحقيقة موضوع ظاهرية الفكر . ولكننى كنت أجد اليقين الكامل كلما عدت إلى صفحات

أساسية من كتابات هيجل التى تحدد مواقفه تحديداً قاطعاً . وهو ما جرى أيضاً بالضبط عندما عدت إلى كتابه عن « المدخل إلى الفلسفة » فى موضوع ظاهرية الفكر . إذ لا يلبث هيجل أن يقدم الفكرة ناصعة جلية بهذا الصدد وأن يقرن بطريقة ملحة فيما بين ظاهرية الفكر والمنطق فى محاضرة واضحة هى المحاضرة الثانية من هذا الكتاب . وكان هيجل قد اعتاد أن يضع « ظاهرية الفكر » كموضوع ضمن فقرات الروح الذاتية فى باب فلسفة الروح وهو الباب الثالث والأخير فى تقسيمه التقليدى لمعانى الفلسفة . والمعنيان الأوليان هما الفكر والطبيعة .

عاد هيجل إذن بعد تأليفه كتاب « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ فوضع كتابه « المدخل إلى الفلسفة » أو « المدخل الفلسفى » سنة ١٨٠٨ وهو فى سن الثامنة والثلاثين وجعله بمقام الدروس الفلسفية الأولية الضرورية لطلبة فصول الثانوية الأولى والثانية والثالثة حتى يبلغوا الرشد الفلسفى قبل ذهابهم إلى الجامعة . ولا ننسى أن هيجل كان فى ذلك الوقت ناظر مدرسة نورمبرج Nuremberg الثانوية وكان يحرص على تدريس الفلسفة إلى طلاب مدرسته بنفسه إلى جانب مشاغله الإدارية الكثيرة حتى يتأهبوا بطريقة صائبة للدراسة الجامعية . وكتابه « المدخل الفلسفى » هو مجموع الدروس التى كان يلقى الباب الأول منها للسنة الأولى والباب الثانى منها للسنة الثانية والباب الثالث منها للسنة الثالثة أى للثانوية العامة . وقد خص الدروس الأولى باسم فلسفة القانون والواجبات الأخلاقية والدين بعد مقدمة مسهبة فى موضوع صلة التعليم بالفكر الفلسفى وفى وضعية الإنسان الفلسفية ، وخص الدروس الوسطى أو دروس المرحلة المتوسطة باسم ظاهرية الفكر والمنطق وجعل اسم الدروس الأخيرة والنهائية باسم مذهب التصور والموسوعة الفلسفية .

وهكذا حرص هيجل بنفسه (وقد وجدت ملاحظاته على المخطوط بخط يده) على أن يدعنا نتأمل حقيقة فكره فى ملخص صغير يتم عن مكنون رأيه فى كثير من موضوعات فلسفته . أهم شيء هنا هو هذا الاقتران الكامل بين مادتى ظاهرية الفكر والمنطق . وإذا عرفنا أن ظاهرية الفكر هى عين موضوع « علم الوعى » فى نظر هيجل وأن فلسفة هيجل بأكملها هى تطلع نحو الوعى الإنسانى الحقيقى وأن نظرته الثاقبة إلى تاريخ الفلسفة جملته يربط هذا التاريخ ربطاً بحركة التاريخ العام لأن التاريخ بوصفه صيرورة الإنسان ليس سوى مجموع مظاهر التطور الجدلى للفكرة التى تستقر فى حاضر سرمدى... إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الظاهرية هى علم ظاهرية الفكر . فاذا اقترن المنطق بالظاهرية فضلا عن ذلك كله كان ذلك دليلا واضحا على أن الظاهرية هى ظاهرية الفكر .

وإذ تساءلنا هنا : ولكن أى فكر هو إذن ؟ .

جاءت الإجابة واضحة من أول فقرة فى كلامه عن المنطق ومؤداها أنه ينبغى ولاشك التفرقة بين الفكر الخالص والحقيقة . ولكن حينما قصدنا بالحقيقة الوجود الواقعى الصحيح كان الفكر هو أيضاً بدوره حقيقة وحينما قصدنا بالحقيقة المحسوس الحاضر الخارجى كان الفكر حقيقة أرفع من ذلك بعض الشيء[1] .

ومعنى هذا أن الفكر له مضمون من الحقيقة الواقعة فى وعى الإنسان الذاتى المتطور النامى بكل ما يحيط به من أشياء ووقائع . ولهذا كانت ظاهرية الفكر هى المقدمة الضرورية لمنطق هيجل نفسه . وظاهرية الفكر هى تاريخ الوعى الإنسانى لأنها تسجيل لتطور الوعى نحو العقل حيث يسهل عليه

(١) أنظر المدخل الفلسفى لهيجل — فقرة رقم (١) ــ فى فصل المنطق .

التفكير المنطقى . ومن هنا كانت مرحلة العقل النهائية فى ظاهرية الفكر بداية المنطق .

وقد حاول هيجل بكل طاقاته أن يجعل من فلسفته جماع كل مراحل التاريخ الفلسفى مع تفسير الحقيقة على نحو دينامى متفاعل . وإذا صح افتراض أن هيجل قد تأثر تأثراً كبيراً بالحركة الرومانتيكية كما تأثر بها زميلاه شيلنج وهيلدرلين وكل الآداب والفنون والفلسفات ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر حتى عصر قريب ... إذا صح هذا كان من الطبيعى أن نجد موضوع التاريخ موضوعا أساسياً وحلقة وسطى فى كل رحاب الفكر الهيجلى . فأبرز المسائل التى اهتمت بها الحركة الرومانتيكية هى موضوع التاريخ . بل وكان إزدهار الشعر والكلف به فى مرتبة تالية بالنسبة إلى موضوع التاريخ أى أن موضوع التاريخ كان يسبق الشعر فى درجة الأهمية لدى كل المتأثرين بالحركة الرومانتيكية . وهو أمر نجده واضحاً فى أبحاث سافينى Savigny فى القانون وهو يعد من مؤسسى علم القانون بألمانيا ومن أعظم مشرعيها . وتتكرر نفس الظاهرة فى روايات اسكوت Scott التاريخية وفى ملامح علم الإنسان على نحو مابدأت تتكشف فى كتابات هيردر وفى محاولة فينكلمان لتسجيل تاريخ الفن الإغريقى . ودفع ذلك بريتان إلى أن يقول عبارة خالدة مؤداها أن التاريخ هو الفلسفة الحقيقية للقرن التاسع عشر .

ولهذا كله دلالة كبيرة بغير شك ومن شأنه أن يلقى ضوءاً باهراً على حقيقة الموقف . فهيردر أولا عنى بأن يظهر التاريخ فى شكل الطبيعة أى فى شكل مجموعة نماذج متفاوتة حول النمط الرئيسى الكامل الذى تصاغ على هيئته كل تلك النماذج فى داخل تنظيم يريد أن يحقق ذاته أو يبلغ درجة أعلى من درجة وجوده الحالى . ولم يكن المجتمع الإنسانى فى نظر هيردر والمدنية

الأوربية بخاصة سوى أعلى صور ودرجات الإزدهار للطاقة للبدعة الخلاقة التى تتطلع الطبيعة عن طريقها إلى التحقق كما شاء الله لها أن تـكون .

وجاء هيجل فأسبغ على مفهومه من هذه الناحية أعلى صورة من صور النسق الفـكرى للذهبى . وحاول بالتالى فى مطلع كتابه عن فلسفة التاريخ الذى لم ينشر إلا سنة ١٨٣٧ أى بعد وفاته بخمس سنوات أن يميز بين ثلاث طرق فى كتابة التاريخ . أولا التاريخ الأصلى وهو التاريخ كما رواه شهود العيان على نحو ما فعل هيرودوت وتيـكوديد . وثانياً التاريخ كموضوع تدبر وتأمل عندما يتطلع نحو وجهات نظر جامعة أو نحو تطبيقات عملية إذا اعتمد على للنهج النقدى أو إذا انحصر فى جانب من الجوانب الجزئية مثل تاريخ الفن أو تاريخ القانون أو تاريخ الدين . وثالثاً التاريخ الفلسفى وهو الذى يحتل مكاناً وسطاً بين الأبد والـكلى العام لأن التاريخ وهو المصير البشرى يمثل مجموع المظاهر الخاصة بتطور الفـكرة تطوراً جدلياً أثناء استقرارها فى الحاضر الأبدى . فالفـكرة هى حقيقة ما يقتاد الشعوب والعالم . وهى فى نفس الوقت التحقق الأخير النهائى المتدرج لـكل صنوف الصراع بين الشعوب. والدولة هى حلول الروح الـكلى حلولا أرضياً ، وعظماء التاريخ هم الذين يضعون الفـكرة موضع التنفيذ وإن لم يلحظوا ذلك كما أنهم يرشدون الآخرين ويكشفون لهم عن باطنهم اللاواعى . والتاريخ العام تاريخ عقلى والعالم الحقيقى القائم هو العالم على نحو ما ينبغى أن يكون .

ويبلغ هيجل حقيقة هامة عندما يؤكد أن ظروف وأوضاع كل عصر وكل فترة تخصها هى وحدها ولا يمكن أن تتقرر إلا فى إطارها ولا تحدث إلا فيها وتنتمى إلى خاصة كيانها .

وعلى ذلك فلا يمكن أن تضم علوم التاريخ قوانين عامة شاملة تنطبق

على كل المراحل والفترات. القانون الوحيد الذى يسيطر على التاريخ هو الجدل . وأهم ملامح التاريخ هى بروز الوعى الذاتى الإنسانى من خلال حقب التاريخ فى صورة جدلية متسقة . ولا شك أن أهم نقطة أو عنصر فى فلسفة هيجل بأ كملها هو بلوغ الشخص نفسه بصدق أى أن يصبح هو نفسه حقاً عن طريق التغلب على الظروف والأحوال التى قد تبدو فى صورة سلوب بالنسبة إلى شخصيته فى أول الأمر ثم تتجلى فيما بعد كضرورات أساسية بالنسبة إلى تطوره. وعاد هيجل فعكس هذا المنظور على الوعى الذاتى التاريخى عند الإنسان بناء على تأمل طويل لمعنى التجربة مستنيراً بهذه الفكرة .

ولعل هذا هو أصل فكرة كتاب ظاهرية الفكر عندما عمد هيجل إلى النظر إلى المطلق عند شيلنج بوصفه تمثيلا صوريا وإيحاء خاويا مجرداً للوحدة القائمة فوق مزيج من الفكر والأشياء . والواقع أن فيشته وشيلنج لم يستطيعا أن يجربا أو يحسا بإيقاع مشترك بين العقل والحقيقة مدة كافية ولعلهما لم يجرباه إطلاقا . فالإيقاع المشترك بين العقل والحقيقة هو أساس الإمتلاء العينى بواسطة التقدم فى صورة هوية وفى صورة قيمة خلاقة مبدعة خاصة بفعل « النفى » . وتكمن عبقرية هيجل فى هذا النفى (الإنتفاء) الذى يمثل كل أنواع الصبر والجهد والعناء الذى تولد حقيقة الأشياء على أثره وتصدر عنه كل معانى الصدق . وتقوم ولادة الحقيقة مقام المغامرة أو مقام تجربة الروح . ويعد مذهب هيجل بأ كمله وعياً وا كتمالا لهذه الملحمة الفريدة .

وقد تصور الكثيرون أن هيجل ليس أ كثر من ممثل ناجح لنزعة مثالية اجتاحت القرن التاسع عشر أملت عليه تفكيراً رمزيا من حيث الكتابة والأسلوب وأخضعته لشروط التعبير اللغوى المحض . وقال جويت Jowett فى مقارنته بين الجدل الهيجلى والجدل الأفلاطونى فى مقدمة محاورات أفلاطون

التى ترجمها إلى الانجليزية إن هيجل — وهذا هو أشنع عيوبه — ليس إلا نظرية سليمة فى اللغة .

ودفع ذلك بالكثيرين إلى النظر إلى الجدل الهيجلى بوصفه تجريداً فارغاً وبخاصة على أثر نقد شوبنهور لفلسفة التاريخ الهيجلية من حيث هى تطور تدريجى ومن حيث يقتصر التاريخ على تمثيل تقدم فكرة كلية واحدة . ومن المعروف أن شوبنهور تحمس للتاريخ كأحداث جارية وفقاً لمبدأ العلة الكافية الذى كان يدفعه إلى تأمل الأسباب التى تدفع إلى وقوع الحوادث إلى جانب اهتمامه بحقيقة رواية هذه الأحداث .

وأبدى مفسرو الجدل الهيجلى على أساس أنه تجريد فارغ ، استغرابهم الشديد من اهتمامه بالتاريخ . وكان الأولى بهم أن ينتبهوا إلى أن هيجل رغم استخدامه المتكرر للفظة « التجريد » Abstraktion لم يقصد بالتجريد ذلك الجانب السلبى من ذلك التعبير بحال من الأحوال . كان ينبغى عليهم (وهذا هو مافات بعض الكتاب العرب فى كلامهم عن هيجل وأفسد نظرتهم إلى المنهج الجدلى) أن ينظروا إلى التجريد على أنه ذو طابع إيجابى حقيقى فى نظر هيجل . وقال هيجل عن التفكير المجرد أو التجريدى إنه بالأحرى ذلك الرفع (أو الحذف) والاقتضاب النابع من الأساس الماهوى الذى لا يتجلى إلا فى التصور .

واستطاع هيجل بفضل إيجابية هذا التفكير التجريدى Abstrahierende Denken أن يتغلب على وجود الأضداد : الصواب والخطأ — الحب والكراهية — الجمال والقبح وما إلى ذلك كله . إذ لم يشأ هيجل أن ينكر وجود الأضداد وإنما حرص على أن يرى فيها حقيقة الوجود ذاته وجوهر كيانه . وليس لنا أن ندع هذه الأضداد فى وجود معزول منفصل وإنما لابد أن نقابل بين كل

زوجين منها وأن نقرع بعضها بالبعض الآخر حتى نشاهد ما ينشأ عنها ويصدر من خلالها . ورأى هيجل أن التعارض المجرد بين الأضداد لا وجود له في الواقع الحيوى بين المتناقضات عندما يعمد كل منها إلى تحطيم الآخر أو إزالته والتغلب عليه لأن أزواج الأضداد إنما تنتهى فى وحدة واتفاق . وبالتالى فلا يتعارض الضدان بحال من الأحوال مع الوحدة الناجمة عن تضادهما أو تعارضهما . ووجود الأضداد فى مقابل بعضها بعضاً يمثل أوضاعاً متنافرة حتى إذا أحكم وضعها فى الصراع ، أحدهما ضد الآخـــــر ، تولدت عنها حركة وتغير ديناميكى متطور .

وعلى ذلك فجوهر الوجود هو التعارض والتقابل . ومن باب أولى لا تـكون المعرفة ممكنة مباشرة وإنما لا بد من تدخل الضد من أجل الإدراك والتمييز والمعرفة والفكر لا يدرك ذاته مباشرة . ونحن أنفسنا لا ندرك أنفسنا على ما نحن عليه إلا إذا استطاعت الظروف المتقدمة فى حياتنا أن تقوم بتنمية طابعنا وخصالنا والـكشف عنها . وعلى هذا المنوال لا يسيطر الفـكر على نفسه ولا يملك ذاته إلا بواسطة هذا الانعكاس وعن طريق تلك التجربة التى تردها إليه طبيعة خارجية لا مفر من أن يظهر ويتجلى برانياً من خلالها .

ولا بد للفـكر بشكل من الأشكال أن يبدأ بانـكار ذاته ونفى ذاته وان يشرع فى الخروج من نفسه والاغتراب بالنسبة إلى روحه والظهور فى الخارج بالتالى مولداً كل صور الحقيقة واشكالها فى هيئة تتابعات مسلسلة مثل اصول الفـكر ومثل الطبيعة ومثل التاريخ .ولا يلبث بعدئذ أن يرتد إلى ذاته حتى يبلغ بذلك للمعرفة الحقيقية أى فلسفة الروح المطلق .

فالفـكرة إذن تتفـكر لنفسها وتخرج على نفسها من أجـــل أن تعود إلى نفسها مرة أخرى وتقتصر على ما يحدها ويحول دون تعرفها على ذاتها . فهى تثبت وجودها بالنفى الذى تجريه على كل الانتفاءات المتتابعة .

وهكذا لا يمكن أن تتحقق المعرفة مباشرة أبداً . ولا يمكن بلوغ المعرفة إلا من خلال النمو والزيادة المطردة فى الحقيقة . وليست الأشياء ذاتها سوى وسائل وأدوات الفكر من أجل التحقق الذاتى ومن أجل بلوغ الوعى الذاتى عن طريقها . ولا تعدو جميع أجزاء الفلسفة الهيجلية إذن أن تكون تلك الخطوات الخاصة بالتطور الخاص بالحقيقة وبالعقل متعاصرين خطوة بخطوة فى شكل صيرورة دائمة متصلة . ودور ظاهرية الفكر هو اظهار كيفية صعود الوعى وتدرجه شيئاً فشيئاً إبتداء من الأشكال الأولية للاحساس حتى يبلغ العلم أو عقلانية العقيدة الدينية والحكمة المعرفية الصحيحة الممثلة فى العقل البشرى .

واعتاد الفلاسفة والمؤرخون أن يجدوا فى تفكير هيجل خطوة من الخطوات الأساسية التى أدت بتأثيرها على ماركس إلى بعث المادية الجدلية والمادية التاريخية على السواء . وهذا يعنى بشكل من الأشكال أن الجدل الهيجلى أبعد من أن يكون تجريداً خالصاً أو تحليقاً خالياً من المضمون . فهناك معترك حقيقى للجدل . وأدل شىء على ذلك هو أن هيجل أبى أن ينظر إلى جمهورية أفلاطون نفسها بوصفها نوعاً من التفكير الطوبوى أو اليوتوبيا . رفض هيجل أن يعد جمهورية أفلاطون ضربا من الحلم الفلسفى وأصر على أنها تأمل حقيقى فعلى فى الفكر السياسى وفى الممارسة العملية فى عصره . وقد ذكر كولينجوود Collingwood هذه الحقيقة وأصر على اعتبارها ذات دلالة قوية على التزام الفيلسوف الميتافيزيقى على الدوام وفى كل مكان . والواقع أن كولينجوود فطن كذلك بنفس هذا المنطق إلى أن كتاب ظاهرية الفكر الذى ألفه هيجل يمثل مقدمة لكل فلسفته كما يمكن أن يعد وثيقة للدلالة على كل ما كان يجرى فى عصره[1] .

1— Walsh (W.H.) : Metaphysics p. 161.

ولاشك فى أن القرب أو البعد فيما بين هيجل وماركس يترتب فى الغالب على التفسير الذى ينسب عادة إلى فلسفة هيجل . فهذا التفسير هو الذى يقرب ماركس من هيجل أو يباعد بينهما .

وقد أمسك بطرفى التفسير الماركسى لهيجل وإنكاره عدد من المشتغلين بالفلسفة الهيجلية . فهناك كوجيف الذى أعطى تفسيراً ماركسيا واضحاً لهيجل فى كتابه مقدمة إلى قراءة هيجل . وهناك لوكاش الذى تكلم فى كتابه عن هيجل الشاب بإفاضة قائمة حول هذه النقطة بالذات . وقد تقدم هيبوليت بتحليل وعرض وافيين لهذا الكتاب فى مؤلفه عن « دراسات عن ماركس وهيجل » وأوضح كيف استنتج لوكاش فى قراءاته لهيجل أنه — أى هيجل — استطاع أن يتنبه إلى كل المتناقضات الأساسية فى الرأسمالية القائمة حوله وإن لم يبلغ درجة التفكير الجاد فى تقديم حلول لهذه المتناقضات .

أما جورفيتش فقد أراد فى كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يتنكر تماما لتأثير هيجل على ماركس . واهتم جورفيتش بإظهار تأثير سان سيمون وعناصر فلسفته على فكر ماركس . ولم يأخذ ماركس عن هيجل أى شىء سوى الألفاظ والمصطلحات الخاصة باليسار الهيجلى الذى كان هو نفسه متأثرا بالسانسيمونية . وقد تأثر برودون مثلا بهذه الأفكار السانسيمونية . وحاول ليفيفر Lefebvre أن ينسب إلى هيجل الأثر الظاهر فى منحى القدرية التى اصطبغ بها تفكير ماركس عن الحرية خلال مقاله الرابع عن فورباخ لأن هيجل فى نظر ليفيفر هو الفيلسوف القدرى بكل معانى الكلمة .

وهكذا نجد أن الصبغة التى اعتاد المفسرون أن يصبغوا بها فلسفة هيجل كانت دائماً مصدر التقريب أو المباعدة بين كل من الرجلين . ولكن الحقيقة هى أن جوهر فلسفة ماركس هو طابع التناقض الظاهر فى المجتمع الصناعى

الرأسمالى . ولا يوجد شىء من هـذا القبيل فى صميم فلسفة سان سيمون الاشتراكية ولا تعرف هذه الفلسفة أى شبهة تناقضات جوانية فى صميم النظام الرأسمالى . ولم يفكر سان سيمون أو أوجست كونت فى أى تفكير من قبيل النظر إلى أنواع الصراع الاجتماعى كأساس لكل الحركات التاريخية . ولم ير أحدهما بحال أن المجتمع الذى عاش كل منهما فيه كان ممزقا بفعل التناقضات الباطنة التى لاتقبل الحلول .

ولهذا السبب عينه سيظل ماركس وثيق الصلة بالفكر الهيجلى الأصيل ذاته . ولا يمكن تجاهل عدد كبير من المعانى والموضوعات الهيجلية الأخرى الكامنة فى أعماق الفكر الماركسى سواء فى أعمال الشباب الأولى التى كان يتلمس فيها هيجل قدراته ويخطط آراءه فى مسودات أولية أو فى الأعمال الكبيرة الناضجة المفعمة بالوعى والأصالة .

ويكفى أن نتأمل موقف ماركس فى كتاب رأس المال قليلا لندرك أمرا واضحاً لا لبس فيه وهو أن ماركس كان يرى أن كل الفلسفات التقليدية قد بلغت نهايتها عند هيجل . ولم يكن من الميسور أن يذهب أحد بعد هيجل إلى أبعد مما ذهب إليه هيجل نفسه لأنه قدح فكره فى أمر التاريخ كله وفى أمر الإنسانية بكاملها . وهنا ختمت الفلسفة مهمتها . هنا عند هيجل انتهت الفلسفة من غايتها فى الصعود إلى مستوى الوعى الظاهر ظهوراً صريحاً فى تجارب الإنسانية كلها. وقد تجلى هذا الوعى الذاتى بتجارب الإنسانية فى صياغة أخيرة خلال صفحات كتاب ظاهرية الفكر وفى موسوعة العلوم الفلسفية .

ويحرص ماركس على الإفصاح عن إحساسه بأن أية خطوة بعد هذه الفلسفة غير ممكنة على نحو ما قال فى البحث الحادى عشر والأخير من جملة

بحوثه عن فويرباخ . فقد باح بأن الفلسفات قد قامت بتفسير العالم على أنحاء شتى ولم يبق الآن سوى العمل على تغيير هذا العالم . ومعنى ذلك أنه لم يعد هناك ما يضاف إلى هذه الفلسفة ، فالفلسفة تصبح شاملة كاملة كوعى ذاتى . ولكن القصور صار فى جانب العالم نفسه الذى لم يعد يتناسب مع هذا الوعى الذاتى . تمت الفلسفة وتقدمت على العالم بما آلت إليه . وصار العالم نفسه معيبا لقصوره عن التناسب والاتفاق مع الفلسفة كوعى ذاتى . وصار من الضرورى عمل إجراء معين وهو تغيير العالم ليصبح مناسباً للوعى الذاتى الفكرى فى حقل الفلسفة .

ويكفى إلقاء نظرة عابرة من أجل معرفة أن هذا الموقف رد فعل واستمرار فى آن معاً لحقيقة الوضع الهيجلى . تفكير ماركس مواصلة لحل مشكلة الفلسفة على نفس خط السير الهيجلى . ويتبين التراث الهيجلى فى موقف ماركس من مجرد تمسك الأخير بالدلالة الفلسفية للصيرورة التاريخية . وأية خطوة جديدة نحو نظام اقتصادى واجتماعى لن يكون مصادفة بحتة وإنما مساهمة جادة فى مصير الإنسانية .

ويمكن أن نلاحظ فضلا عن ذلك كله أن فكرة الاغتراب التى لعبت دوراً أساسياً عند هيجل، ومعناها أن يصبح الشىء غريباً بالنسبة إلى ذاته أى أن يجد فى نفسه بعض غيره ويجد بعداً فيما بينه وبين نفسه على هيئة استلاب ... هذه الألفاظ بمعانيها وباستخدامها موجودة فى فكر ماركس الشاب تعبيرا عن عملية اجتماعية ينشىء بها الناس أو المجتمعات تنظيمات جماعية يذوبون فيها . فالاستلاب والاغتراب عند هيجل Entausserung— Verausserung —Entfremdung يجرى بنفس الألفاظ عند ماركس وإن كان هيجل قد تميز بأنه أعمل فكره عن طريقها على المستوى الفلسفى أو الميتافيزيقى . فالفكر

Der Geist يغترب إزاء نفسه فى إنتاجه وأعماله وينشىء أبنية ذهنية واجتماعية ويسقط نفسه خارج نفسه . وتاريخ الفكر هو تاريخ الإنسانية وهو أيضاً تاريخ حركات الإغتراب المتتالية الذى يجد الفكر نفسه فى غاية الأمر مالكا لمجموع إنتاجه وأعماله ولكل ماضيه التاريخى، وواعياً وعياً حقيقياً لهذا الامتلاك لناصية هذا المجموع .

بيد أنه لايفوتنا أن الاغتراب عند هيجل لحظة جدلية أو أوجه الاختلاف الجدلى . الاغتراب عند هيجـــل هو لحظة الانقسام بين الذات والجوهر . فالاغتراب (ويسمى أيضاً الاستلاب) عملية تثمر وينشأ عنها نمو وغنى حقيقيان. وعلى الوعى أن يمر بالعديد من السلوب لكى يغنى من حيث التعيينات التى ستمد الوعى فى النهاية بدورها وتجعله متواصلا على هيئة شمول . وتلك هى حركة الوعى ومن خلال حركته يصبح الوعى الشمول الخاص بلحظاته وأوجهه المختلفة[1] .

ويكمن الخلاف بين هيجل وماركس فى أن هذا الأخير يضع الشمول بمعنى من المعانى كمعطى منذ البداية الأولى . وفى رأى ماركس أن هيجل قد خلط بين الموضعة (أى إخراج الإنسان فى الطبيعة وفى العالم الاجتماعى) والاغتراب . ليس الاغتراب عند ماركس موضعة من هذا القبيل . فالموضعة طبيعية وليست طريقة يصبح الوعى بها غريباً إزاء نفسه ولكنها طريقة يمكن أن يعبر بها الوعى على نحو طبيعى . فالموضعة من قبيل ظواهر الطبيعة فى حين أن الاغتراب حقيقة اجتماعية خالصة[2] .

وينبعث هذا الاختلاف بين فكرة الاغتراب لدى ماركس ولدى هيجل

---

(١) راجع الترجمة الفرنسية لظاهرية الفكر ــ جزء ثان ــ ص ٢٩٤ .
(٢) راجع مخطوطات سنة ١٨٤٤ لماركس ص ١٣٦ .

من أن مفهومها عند الأخير اكتشاف لبعد الذاتية الخالصة الذى هو العدم فى حين أن مفهومها عند الأول ينبنى على أساس أن الإنسان منذ البداية موجود طبيعى أى على أساس إيجابية ليست فى ذاتها نفياً . هذا بينما فى بداية جدل التاريخ عند هيجل توجد رغبة لا حد لها فى التعرف ، أى رغبة فى الميل إلى الآخر وهى طاقة وإمكانية لا أول لها لأنها لا تنشأ عن أية إيجابية أولية .

وليس هذا وحسب. فالنقد الخاص بالحقيقة الإقتصادية لنظام رأس المال عند ماركس يوجد كأصل لكل مذهبه وفكره . وقد كان هذا النقد نفسه قائماً فى أصل تفكيره كنقد فلسفى وأخلاق على طريقة هيجل قبل أن يستحيل عنده إلى تحليل اقتصادى واجتماعى صارم . أى أن ماركس استخدم هذا النقد الذى كان موجودا كنقد فلسفى وأخلاق عند هيجل بوصفه طريقة مستحدثة فى تحليل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية . وقد كسى ماركس هذا النقد قالباً جديداً لإستخدامه فى موضوع عملى وإن كان لايزال يظهر كاستمرار ومواصلة لعدة أساليب فكرية من صميم النسق الهيجلى .

وهكذا يلزم على الدوام أن يكون هيجل حاضرا برمته أولا فى أى تفكير فى أحد أفرع فلسفته بطريقة شاملة إذا كان من الضرورى تناول إحدى جزئياته . من الضرورى الجمع بين أطراف فلسفة هيجل حتى يحظى الإنسان فى النهاية بمنظور واضح يضفى منه الصحة والدقة على ملاحظاته فى أى جانب من جوانب هيجل ،ويستوحى منه روح الفطنة والإنصاف لكل نقطة من نقاط فلسفته . وهذا هو ما ينبغى أن يظل دائماً رائد كل دارس لهذه الفلسفة الدقيقة ذات الطابع الكلى إذا شاء أن يكون لدراسته أى معنى .

خاتمـــة

لا يستطيع الباحث أن يغفل فلسفة الجمال عند الـكلام عن هيجل لما لهذه الفلسفة من أهمية بالغة فى فـكره وتـكوينه الفلسفى العام . غير أننى كنت قد تناولت هذه الفلسفة بتفصيل كبير فى كتابى عن النقد والجمال عند العقاد وفى كتابى عن هيجل (سلسلة نوابغ الفـكر الغربى ـــ دار المعـــارف) وأحسست بعدم الحاجة إلى معاودة تناول هذه الفلسفة مرة أخرى فى هذا الـكتاب .

ولـكن يكفى هنا فى الخاتمة أن نشير إلى أهمية هذه الفلسفة الجمالية لتتابعتها فى مظانها واستكمال الإلمام بهيجل عن طريق بعض الـكتابات الأخرى الضرورية . والواقع أن الجمال عند هيجل هو المظهر الحسى للفـكرة فى حين أن الفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة . وكان هذا الموقف الهيجلى شيئاً مغايراً بالمرة لـكل ما سبق من قبل فى هذا الصدد . بمعنى أن موقف هيجل أصيل هنا تماماً وخال من أى تقليد أو محاكاة لمواقف الآخرين .

وقد أشار الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه الهام عن فلسفة الفن فى الفـكر المعاصر إلى أن الفهم الأفلاطونى للجمال فى محاورة هبياس هو بعينه فهم هيجل لمهمة علم الجمال . واستشهد على ذلك بأن هيجل قرر ضرورة الانطلاق فى النظر إلى الجمال بوصفه فـكرة أو حقيقة كلية . ولا مانع فى الواقع من أن يـكون ثمة تشابه بين الموقفين وإن كان من الصعب التقريب بشكل قاطع بين الفلسفتين .

وليس هنا مجال المقارنة بين هيجل وأفلاطون فى نظرية كل منهما عن الجمال . ولكن الحق يقال إن هيجل كان مخلصاً لمنطق فلسفته بأكملها فى موقفه الجمالى وكان أحرص ما يكون على تخليص الفن من اللامحدود عند شيلنج .

ومن هنا عاد الدكتور زكريا إبراهيم فقرر أن الفن عند هيجل شأنه شأن الفكر فى أنه ينشد الحقيقة . وإذا كان العالم الحسى ينجح عادة فى إخفاء الباطن عنا وفى إبراز الظاهر أمام عيوننا ، فالعالم الفنى ـ هكذا يقول الدكتور زكريا إبراهيم ـ حريص دائماً على أن يجعل الخارج شبيهاً بهذا « الداخل » ويرد الحقيقة الحسية إلى الحقيقة الروحية حتى تصبح « المادة » بمثابة مجلى أو مظهر للروح . وهذا التكافؤ بين الظاهر والباطن أو بين الطبيعة والروح هو المثل الأعلى للفن لأنه من شأنه أن يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقة الروحية . ويخلص هيجل من ذلك كله إلى القول بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحس والعقل أو بين الرغبة والواجب أو ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . ومهمة الفن الأصيلة هى التأليف بين الحرية والضرورة أو بين الباطن والظاهر أو بين المضمون والشكل .

وقد كان كتاب هيجل عن علم الجمال أول كتاب من نوعه فى الغرب يجمع بين كل ضروب النشاط الفنى فى الحقب التاريخية المختلفة التى عاش فيها الإنسان . ويقدم الكتاب تعريفاً لتصور الجمال على أساس أنه المظهر الحسى للفكرة . وهو تعريف جامع لكل مظاهر الجمال المختلفة . كما أن الكتاب يمثل فى مجموعه تاريخاً عاماً للفن .

---

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن عند هيجل ـ بحث نشر فى مجلة المجلة عدد ١٠٧ نوفمبر سنة ١٩٦٥

والفن ذاته هو أول أوجه الروح وأولى لحظاتها وإن كان فى الواقع الفعلى يتطلب إصلاحا دينيا ظاهراً . فالفن لا يحتل مكانته من الروح إلا إذا حقق الدين ماهيته الفعلية وحصل على جوهر وجوده .

والغاية من الفن هى الجمال . والجمال لا يكون إلا جمالا فنيا لأن الجمال الطبيعى هو مجرد انعكاس الروح ولا يكون جميلا إلا بانتمائه ومشاركته فى عالم الروح . ولما كان الجمال غاية الفن فقد أصبح بالتالى مقولة من مقولات الوجود كحقيقة محسوسة لكل من الشىء فى ذاته والشىء لذاته . وتلك فى الواقع مهمة ذات تخصيص كبير .

ويتحقق الجمال وينبعث من الفنون الجميلة من تصوير ونحت وموسيقى وشعر . وينتقل الجمال بين مراحل التاريخ فى خطوات ثلاث أولاها هى الرمزية والثانية هى الكلاسيكية والثالثة هى الرومانتيكية . ويحدث التزاوج والائتلاف بين هذه الفنون ومراحل التطور من الرمزية إلى الكلاسيكية إلى الرومانتيكية عن طريق علم الجمال الذى يعبر تعبيرا دقيقا ذكيا عن هذا التزاوج وهذا الائتلاف .

ويهمنا أن يكون هذا الكتاب صورة نموذجية لدراسة هيجل بالطريقة المدرسية التفصيلية حتى يؤسس أرضية واقعية وثابتة فى التعرف على جزئيات فلسفته. ولا أحسب أن النجاح المطلق كفيل بأن يتحقق بعد محاولة أو محاولتين ولا مفر من محاولات جديدة مرة بعد أخرى إلى أن يصير الفكر الهيجلى فى متناول الطلاب والمتخصصين على السواء وينجح فى بلوغ حقيقته كموضوع وكفكر ينير الطريق فى أشد الأزمات حلكة .

وحسبه أنه جماع فلسفة العالم ونقطة التقاء الخصوم والأنصار للميتافيزيقا .

تصويبات ضرورية

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٨٨	١٢	أن يعبر اللاوجود عبورا إبداعيا إلى اللاوجود .	أن يعبر اللاوجود عبورا خلفيا إلى الوجود .
٨٨	٢٢	ولا يكون الشيء ولا يكون في آن معا	ولا «يكون الشيء ولا يكون» في آن معا
٨٩	١٤	الكلا	الكلام
٩٧	٢	وهي الشيء في ذاته	وهو الشيء في ذاته

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٤٧ / ١٩٧٠

المطبعة الفنية الحديثة
٢٠ شارع الأصبغ بالزيتون ت [illegible]

مكتبة الأنجلو المصرية